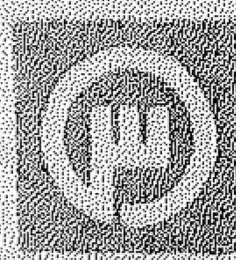


د. وليم سليمان قلادة

المسيحية والإسلام في مصر

ودراسات أخرى

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم د./عدلى على أبو طاحون

الإسكندرية

المسيحية والإسلام في مصر

ودراسات أخرى

الكتاب: المسيحية والإسلام فى مصر
ودراسات أخرى
الكاتب : د. وليم سليمان قلادة
الطبعة الثانية ١٩٩٣

الناشر : سينا للنشر
المدير المسؤول : راوية عبد العظيم

١٨ شارع ضريح سعد - القصر العينى -
القاهرة - جمهورية مصر العربية -
تليفون / فاكس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢ .

الغلاف : عماد حليم
الاخراج الداخلي : إيناس حسني
الصف : سينا للنشر

د. وليم سُليمان قلادة

المسيحيّة والإسلام في مِصر

ودراسات أخرى



تقديم الطبعة الثانية

منذ عشر سنوات، كتبت دراسة (أ) حاولت فيها أن أنفذ إلى بعض أصول وحدة شعب مصر. وطرحت فى نهايتها تساؤلاً بشأن مدى استعياب الفقه لما حدث فى مصر ابتداء من عصر محمد على - أعنى بذلك «زحف المحكومين» وئيداً وتدريجياً للإستيلاء على الحكم حتى استخلصوه لأنفسهم من الداخل، وتحقق ذلك بجهد استركت فيه كل مكونات الجماعة مسلمين وقبطاً. وقلت إنه يبدو أن فرض وصول المستضعفين - مسلمين وغير مسلمين - إلى سلطة الحكم بجهد موحد ليبدأوا معاً حياة جديدة مشتركة يدبرون فيها معاً شئون بلادهم، هذا لفرض، لم يكن موضوع اجتهاد، ولم يحدث بشأنه تفسير للنصوص وتحريك لها لتتصل بهذا الواقع الجديد، وبدا إلى أن الاجتهاد المناسب فى هذا المجال يمكن أن تكون نقطة انطلاقه «صحيفة المدينة».

وتابعت فحص الموضوع - وقدمت الحصيلة بعد سنتين فى دراسة للندوة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤. فى موضوع: التراث وتحديات العصر الوطنى العربى (ب) وارتأيت فى هذه الدراسة أن السبب فى غياب الاجتهاد المرجو هو أن الاهتمام الفقهى «بالخليفة الحاكم» طغى لدى الفقهاء على النظر إلى «خليفة الله - الإنسان».

وفى الكتاب الحالى الذى نشرت طبعته الأولى عام ١٩٨٦، أتابع البحث فى تساؤلى الأول، فأواصل التفتيش فى أصول الخصوصية المصرية وفى مكوناتها لأحاول فى نهاية الكتاب أن أرسم خطوطاً أساسية لبناء يجعل الحركة الوطنية والدستورية المصرية مرحلة فى تطور الجماعة نحو مزيد من فاعلية «خليفة الله» وثمرة للتدين الناضج الواعى لشعب مصر بجميع مكوناته.

ولكن مازال الموضوع يحتاج إلى الجهد المخلص لمفكرى الأمة - ولهذا فقد ألحقت بالكتاب مجموعة من الدراسات التى قمت بها بعد صدور الطبعة الأولى، عسى أن يتواصل حولها الحوار المثمر.

(أ) فى أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية ، ضمن : الشعب الواحد والوطن الواحد ، مركز الدراسات الساسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٨٤ ، ص ٩ - ٤٥ (ص ٣٧) .

(ب) التغيير المؤسسى فى الوطن العربى على النسق العربى ، نشرت باختصار ضمن : التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٤٠٩ - ٤٧٠ .

مقدمة الطبعة الأولى

لفت نظرى بعد أن نشرت فى ديسمبر ١٩٦٦[1] دراسة كان محورها على وجه الخصوص عرضا لجوانب من تاريخ وحدة مكونات الجماعة المصرية - أقول لفت نظرى أن الدراسة كانت محل اهتمام داخل مصر وخارجها:

فى الداخل استقبل المثقفون الدراسة بترحيب شديد؛ وأحسست كما لو ان كلاً منهم تذكر شيئاً يمتلكه ويحق له أن يفخر به. وتوالت الاشارة للدراسة فى ابحاثهم، وكان قد مضى على آخر كتاب[2] عرض لهذا الجانب من الحياة المصرية خمسة عشر عاماً.

وفى الخارج- كان كثير من الدارسين من مختلف الجنسيات يتصلون بى لأنهم مهتمون بالموضوع ويكتبون حوله رسائل إلى مختلف جامعات العالم. ولقد ذكر د. مصطفى الفقى فى بداية كتابه عن «الاقباط فى السياسة المصرية» : «تحتل الدراسات المتصلة بالوحدة الوطنية والاندماج القومى أهمية متزايدة على خريطة البحث فى العلوم الاجتماعية لأسباب تتصل بالاستقرار السياسى لعدد كبير من دول العالم الثالث؛ ولدينا فى مصر درجة عالية من الانصهار القومى وتاريخ متميز فى الوحدة الوطنية»[3].

وتتابعت الدراسات فى السبعينات والثمانينات حول الموضوع[4].

وطوال هذه السنوات لم أكف عن تأمل هذه الظاهرة المصرية الإنسانية الفذة. كنت أتسا ءل-

(١) مجلة الطليعة، القاهرة.

(٢) جاك تاجر. أقباط ومسلمون منذ الفتح العربى إلى عام ١٩٢٢. القاهرة. كراسات التاريخ المصرى ١٩٥١.

(٣) مصطفى الفقى. الأقباط فى السياسة المصرية. مكرم عبيد ودوره فى الحركة الوطنية. القاهرة ١٩٨٥. ص ١١.

(٤) نشير إلى بعض هذه الدراسات، وغيرها من الكتب والمقالات كثير :
طارق البشرى، مصر الحديثة بين أحمد والمسيح، مجموعة مقالات متتابعة فى مجلة الكاتب، القاهرة، ١٩٧٠. طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، القاهرة، ١٩٨٢. وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، القاهرة ١٩٧٦، سميرة بحر، الأقباط فى الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطانى، رسالة، القاهرة١٩٧٦. ونشرت لها ملخصا مطبوعا عام ١٩٧٩. محمد عمارة، الإسلام والوحدة الوطنية، القاهرة ١٩٨٢. رمزى ميخائيل جيد، الوحدة الوطنية فى ثورة ١٩١٩، القاهرة ١٩٨٠. ميلاد حنا، أقباط نعم لكن مصريون، القاهرة، ١٩٨٢. الشعب الواحد والوطن الواحد، دراسات فى أصول الوحدة الوطنية، بتقديم من د. بطرس غالى. ودراسات: وليم سليمان قلادة فى أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية. طارق البشرى، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى المعاصر. مصطفى الفقى، الأقباط فى السياسة المصرية. مركز الدراسات، السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢.

كيف عبرت الجماعة المصرية مئات السنين من المعاناة المتنوعة التى تفكك أوصال التكامل الشخصى والاجتماعى، وظهرت هكذا فجأة بهذا الترابط الوثيق. وكنت واثقاً من وجود أسباب دفينة بالغة العمق التصقت بوجدان المصريين وجازت بهم الأزمنة الرديئة كما على سفين راسخ وسط أمواج عاتية...

وأحسب أننى بدأت أفهم أن الدين - المسيحية والإسلام - قد رسّخ فى ضمير المصرى وفى نظرته إلى الكون مفهوماً للإنسان هو جزء بالغ الأهمية والقيمة فى تراث كل فريق وفكره. وقد أفرز هذا المفهوم آثاره فى الحياة على هذه الأرض، سواء وعى المؤمنون ذلك أم عاشوه كما لو أنه أحد القوانين الكونية التى لايملكون التحكم فيها. ويبدو لى أن هذا المفهوم ظل عنصرا هاما وكامنافى بناء الشخصية الفردية والاجتماعية بمختلف جوانبها، وعاملا محركا لتطورها - وإن ظل متواريا.

ومن هنا فقد أيقنت أن اطلاع كل فريق على تراث الآخر وفكره بروح التعاطف والرغبة فى الفهم لابد وأن يدعم الترابط بينهما. بمعنى أنه حين يقترب الدارس لتراث الآخر، وفى ذهنه أن هذا التراث والفكر إنما قصد به تأكيد كرامة الإنسان والدفاع عن حقوقه وتمكينه من ممارستها، ليس فقط صاحب التراث ولكن كل إنسان، حين تكون القراءة والدراسة لتراث الآخر بهذه الروح، فإن العديد من الحواجز والموانع تزول، ويقبل الواحد إلى زيادة التعرف على رفيقه فى حماس ورغبة حقيقية لفهم هذا الذى يشاركنى مواقفى العملية بل هو خير منى فى خدمة الآخرين ومد يد العون السخى لهم.

وهذا الذى نتحدث عنه سبقنا إليه السلف الصالح؛ فالمطلع على خطط المقريزى[٥] يجد أنه خصص صفحات منها لذكر «أعياد القبط من نصارى مصر» قال فيها إن الأعياد الكبرى عندهم هى عيد البشارة، وعيد الميلاد، وعيد الغطاس، وعيد الزيتونة (الشعانين) وعيد الفصح وعيد خميس الصعود وعيد العنصرة.

والأعياد الصغار هى؛ عيد الختان، وعيد دخول المسيح الهيكل (الأربعين)، وخميس العهد، وسبت النور، وأحد الحدود (بعد الفصح بثمانية أيام) والتجلى وعيد الصليب. ولهم مواسم أخر ليست هى عندهم من الأعياد الشرعية لكنها عندهم من المواسم العادية وهو يوم النوروز. وأضاف المقريزى «سأذكر من خبر هذه الأعياد مالاتجده مجموعا فى غير هذا الكتاب على ما استخرجته من كتب النصارى وتواريخ أهل الإسلام».

---

(٥) كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية تأليف تقى الدين إبى العباس أحمد بن على المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ، دار صادر بيروت، الجزء الأول، ص ٢٦٤ ومابعدها.

ولقد خصص شيخنا فصلا لذكر «تاريخ (أى تقويم) القبط» و «ذكر دقلطيانوس الذى يعرف تاريخ القبط به» وعاد فى نهاية الجزء الأول إلى «ذكر النوروز» والميلاد والغطاس وخميس العهد[٦] ويوضح كيف كان الشعب المصرى كله يشارك فيها.

وفى نهاية الجزء الثانى من خططه جاء «ذكر ديارات النصارى»[٧]؛ وأورد المقريزى فيه اسماء خمسة واربعين ديراً. ثم أورد «اديرة أدرنكة» ويقول إن «ناحية ادرنكة هى من قرى النصارى الصعايدة ونصاراها أهل علم فى دينهم وتفاسيرهم فى اللسان القبطى ولهم أديرة كثيرة فى خارج البلد من قبليها مع الجبل. وقد خرب أكثرها وبقى منها» ثم يذكر اسماء ثلاثة عشر ديراً. وفى الوجه البحرى أكثر من سبعة عشر ديراً. وللنساء ديارات تختص بهن ذكر منها أكثر من ستة أديرة. ثم يأتى «ذكر كنائس النصارى» ويرد اسماء أكثر من خمسين كنيسة يحدد موقع كل منها فى مختلف انحاء البلاد.

أقول - رأيت اننا إزاء واحد من تقاليد السلف الصالح، وإذا كان المقريزى ورفقاؤه بدأوا «ذكر» الأعياد والأديرة والكنائس، فالمعقول أن تكون هذه بداية تتواصل مسيرتها لجذب جميع مكونات الجماعة إلى دائرة الفهم والتقاء الفكر المستنير.

ولقد نشرت لى الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٧٦ كتاباً عن «الحوار بين الأديان» قدم له الاستاذ الدكتور عبد العزيز كامل. قدمت فيه أربع قواعد للحوار أوجز مضمونها هنا :

القاعدة الأولى - عن الآخر:

أى فهم الآخر كما يريد هو أن يكون مفهوماً، إن الاغتراب هو رؤية الآخر - فكره وعقيدته- من خلال فكرة منفصلة عن هذا الآخر يكونها عنه الغير.

ومن البديهى أنه يتعين على كل طرف فى فهمه لعقيدة الآخر أن يمتنع عن تطبيق منهج على هذه العقيدة- يرفض هو تطبيقه على عقيدته. غير ذلك يعد كيلا بكيلين، وإهداراً للنظرة الموضوعية. ونفياً مطلقاً لمفهوم الحوار.

وهذا - وسنرى أنه إذا كان من حق كل واحد أن يكون مفهوماً كما يريد، فان سنده فى هذا الطلب أن تكون مواقفه العملية متفقة مع مايقول ، ومقبولة و مقدرة من الطرفين معا.

القاعدة الثانية - عن الشخص:

أى عقيدة الشخص نفسه، فالحوار دعوة ليس فقط لفهم الآخر ولكن كى يزداد الشخص تفهما لعقيدته كى يستطيع عرضها للآخر بأسلوب مقنع.

---

(٦) الجزء الأول، ص ٢٦١ ومابعدها و ص ٤٩٣ .

(٧) ص ٥٠١ ومابعدها.

إن الإنسان حين يعبر عن نفسه يزداد فهما لنفسه ولايمكن أن يتم التعبير عن النفس فى صدق وأصالة إلا داخل مناخ تقوم العلاقات الإنسانية فيه على الاحترام المتبادل والحرية.

وسينعكس الانفتاح لفهم الآخر، على فهم الشخص لعقيدته هو، إذ يكتشف فيها هذا ، أشياء جديدة- نظرية وعملية - كانت عاطلة إلى أن أظهرها الحوار؛ هنا يكون الآخر مصدر إلهام.

النرجسية هنا مرفوضة. أى أن يرفض الواحد النظر إلى الآخر، مركزاً عينيه على ذاته فلا يرفعهما عن صورة وجهه- واثقا أنه الأكمل والأسمى. ويصبح اللفظ الأثير لديه والأكثر استخداماً هو صيغة تقطع الطريق على الفهم وعلى التفاهم: أفعل التفضيل.

وتتبدى إمكانية الإثراء المتبادل، العطاء والأخذ. وينتفى التعالى الذى يستند إلى شعور بالكمال والاكتفاء الذاتى وعقدة التفوق. لهذا فإن الحوار الناجح مع الآخر يصاحبه ويتلوه حوار داخلى مع النفس وداخل الجماعة المنتمية إلى نفس العقيدة : كل طرف يعيد التعرف على نفسه بنفسه مستفيداً من نتائج الحوار مع الآخر.

القاعدة الثالثة: عن المطلق:

إن الإيمان الأصيل بالله يعنى أن المتدين يؤمن بأن من يؤمن به هو المعتنى بجميع البشر الذى وضع فى البدء صورته فيهم - مهما اختلفت فيما بينهم الاجناس والأديان والعقائد.

هذا الإيمان يخرج الإنسان من عزلته ويدعوه إلى علاقة أكثر قربا واتصالا بباقى البشر. لأنه فى هذه الصلة انما يقترب من صورة الله فيهم؛ وحين يعتنى بهم ويتفاهم معهم فهو يعمل مع الله الذى يؤمن به - يلاقيه فى الآخر فيزداد فهما للإله ولتدبيره وعمله.

ويحدث اللقاء بين العقائد حول الانسان - فالدين قبل كل شئ يهدف إلى صنع الإنسان، ليخرج من حضن الدين مملوءا بالحب والأمل، راغبا فى الخدمة، كريم القلب، عالى الهمة، قادراً على الإنجاز - يقف مع المظلوم يدافع عنه ويواجه الظالم والظلم بكل شجاعة.

لايستهين بالإنسان ولايستغله، بل يرتفع به إلى مستوى أعلى متجاوزاً كل نواحى الضعف فيه.

وفى الحوار يتم تبادل الخبرة حول كيفية تحقيق التجاوز على صعيد الواقع؛ وهنا نجد التعدد والوحدة : التعدد على صعيد الإيمان والوحدة على صعيد العمل.

القاعدة الرابعة - عن الممارسة:

ثمة أمر تكاد تتفق عليه جميع الأديان هو أن جوهر الدين ليس مجرد المعرفة وحسب ولكن

الممارسة أيضاً. أى التحام المبدأ بالواقع ثم التزام الموقف الناشئ من هذا الالتحام. والحوار الحقيقى يفترض أن كلا من طرفيه أسقط عقيدته على الواقع - ويبدأ الحوار من الموقف الذى اتخذه كل من الطرفين على أرض الواقع؛ فيشرح كل منهما مبدأه وعقيدته - ثم فهمه للواقع، وكيف التقى المبدأ بالواقع.

بداية الحوار إذن عملية - أى أن الحوار ينطلق من اتخاذ الطرفين موقفاً مشتركاً، ومن خلال الحوار يفهم كل طرف كيف انطلق من نقطة بداية مختلفة عن عقيدة الآخر ولكنه وصل إلى نفس الموقف. حينئذ يتأكد الاحترام المتبادل اذ يدرك كل طرف أن معتقد الآخر يمكن أن يفرز نفس الموقف العملى. فالحوار المجدى هو الذى يجهد لفهم الآخر لا من خلال الفكر النظرى وحسب ولكن من خلال النضال المشترك. لايقف الطرفان كل منهما تجاه الآخر فى محاولة فكرية بقصد تغيير - أو تفنيد - دين الآخر أو معتقده، بل يقفان معاً كل إلى جانب الآخر يواجهان مشاكل الطبيعة والمجتمع الوطنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. إن الاقتصار على الحوار النظرى المجرد هو تعبير عن الهروب من الواقع والمهادنة مع سلبياته.

من هنا فإن الحوار الحقيقى يكون مصحوباً بجهود جادة لفهم الواقع ومشكلاته فهماً علمياً- مع اليقين فى قدرة الانسان على تجاوز الواقع. ورؤية المجتمع رؤية مستقبلية تهدف إلى تغيير الواقع والتقدم به. هنا تلتحم الرؤيا المثالية بالتحليل العقلانى. وتكون الرؤيا محركا، والتحليل محولا إياها إلى الواقعية.

والحوار عملية تطورية؛ فالموقف العملى المشترك الذى يبدأ به الحوار، ومع تبادل الفهم والاحترام، يفرز فكراً مشتركاً يفسر هذا الموقف دون أن يتعارض مع عقيدة كل من الطرفين، بل وتؤيده كل عقيدة. هذا الفكر المشترك يدعم الموقف العملى المشترك. ثم بالتزام النضال على صعيد الواقع، يتعمق الفكر المشترك ويزداد خصوبة وثراء. ويستمر تبادل التأثير بين الواقع والفكر بما يؤدى إلى مواصلة تحقيق وحدة البشر وكرامة الانسان.

ولهذا كله فإن من أهدافى وأنا أحرر الصفحات التالية، أن أقدم- فى الفصلين الثانى والثالث - نموذجاً من التراث المسيحى والاسلامى عن الإنسان. بل إنه نموذج للتراث المشترك للشعب المصرى. ولو طاوعت قلمى لتابعت عرض جوانب أخرى من التراث العقائدى ليظهر فى جوهره «الانسان» محوراً وهدفا.

وقصدى أن يعتاد كل فريق قراءة تراث الآخر الدينى وأن يدرسه ويتعمقه- كما يصنع بكل الانجازات الفكرية الإنسانية بجميع اللغات، فى الماضى والحاضر. ولهذا قدمت نصوصاً كثيرة - بعضها قد يكون طويلاً - ليكون النموذج وافياً بالغرض .

والمبدأ الأساسى هنا هو أن أقدم للآخر خير ماعندى وأن أرى فى الآخر خير مالديه.

ولكن الحديث عن كرامة الإنسان، وحقوقه ليس مجرد كلام مرسل نتغنى به ونفخر؛ بل لابد لكى يكون لهذا التراث قيمة أن يثمر على أرض الواقع نتائج محسوسة. وهكذا تابعت الإنسان المصرى - خليفة الله فى أرضه الطيبة، والذى حمل أمانة تحقيق التقدم فيها، تابعت تحركه منذ مطلع العصر الحديث. فى أواخر القرن الثامن عشر وقبل مجئ الحملة الفرنسية. وكيف أكد إرادته بتولية من اختاره لذلك. ثم واصل هذه المسيرة إلى أن وجدت القوة المضادة أن لاسبيل لوقفه إلا باحتلال الأرض عسكرياً.

ولكن اليقين فى كرامة الإنسان والإصرار على تحقيقها واقعياً - ذلك كله لم يمت، بل يبدأ التحرك من جديد ليصل إلى ذروة انتصاره فى ثورة ١٩١٩. التى تابع المصريون تحقيق نتائجها الطبيعية فى ١٩٥٢، ليفرضوا إرادتهم عام ١٩٧٣.

ولقد خصصت لعرض مسار هذا التحرك الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب. وقدمت لها الفصل الرابع ببيان الظروف الموضوعية - الأرض وتكوين الشعب - التى تكون الخصوصية المصرية والتى جعلت هذا التحرك إنجازاً تاريخياً طبيعياً.

هذا - ولقد بدأت الحياة المشتركة بين المسيحيين والمسلمين على هذه الأرض حين وصل عمرو بن العاص وجنوده إليها. فالتقى القائد المسلم بالبطريرك القبطى الهارب من مطاردة البيزنطيين. كان هذا هو اللقاء الأول. ورواية وقائعة جديرة بإعادة قراءاتها - فهى دوما معاصرة. ثم إن اللقاء كان كالبذرة الحية التى نمت وتطورت وأثمرت. ولهذا فقد خصصت الفصل الأول من هذا الكتاب لاسجل فيه الروايتين الإسلامية والمسيحية لهذا اللقاء.

وفى حقيقة الأمر - فلقد كان اكتشافاً رائعاً بالنسبة لى أن أطالع نص الدستور الأول الذى وضعه الرسول فى يثرب. رأيت فيه صياغة دستورية بالغة الإحكام للعلاقة بين مكونات الجماعة. وبدت لى هذه الصياغة أدق تعبير عن الحياة على أرض مصر. ولقد كانت هذه الوثيقة الهامة فى خلفية الفصول التى تابعت فيها تطور الحياة الوطنية والاجتماعية والدستورية فى مصر.

ولابد أن أضيف أن التراث المسيحى المصرى يضم وثائق مماثلة - لعل ابرزها الرسالة المعروفة باسم المرسل إليه ومنسوبة إلى عميد المدرسة اللاهوتية بالإسكندرية فى القرن الثانى الميلادى. وإن استخلاص النتائج العملية والتاريخية من هذه الوثائق عمل بالغ الأهمية.

ثمة نتائج هامة إذن :

أولا : إن لنا تراثا مشتركا له طبيعة دينية، يستقر فى أعماق المسيحيين والمسلمين ويحدد توجهاتهم كما بقانون حيوى كامن فى تكوينهم. وغالباً مانغفل عن هذا التراث ونعطل مفعوله.

ثانيا : من هنا نفهم هذا التوجه الثابت المستمر الذى يمضى به مسار الحياة الشعبية على هذه الأرض. سنرى أن ثمة تقدماً فى الخبرة وفى الآثار يتحقق من مرحلة إلى أخرى. قد تحدث ردة أو نكسة - ولكن سرعان مايستقيم المسار. قد تأتى الآثار ببطء وعلى مسافات زمنية شاسعة،ولكن مجيئها يقينى. هل من دليل: سنعرف فيما يلى أن ماأطلق عليه فى ثورة سنة١٩١٩ «علم الثورة» و «العلم الجديد» هو نفسه الشعار الذى صاغه الفنان المصرى فى زمان حروب الفرنجة [٨] جزءا من أدوات الإنارة وقتئذ : السراج هذا الشعار هو الهلال يحتضن الصليب.

(انظر صورة الغلاف)

هنا تتجلى صفة الاستمرارية فى تاريخ بلادنا. هذا البعث للتراث الذى يتم فى ثورة ١٩١٩ هو تعبير واقعى عن استمرارية وجدان الشعب المصرى.

قد تمر فترة زمنية متسعة يخيل فيها للسائر فى التاريخ أن الشعب نسى مابدأ به وغيّر المسار - وفجأة يستأنف المصريون رحلتهم، وكأن البداية كانت بالأمس.

وأود أن أقول إننى كلما أقترب من أحداث الأيام العظيمة فى تاريخ شعبنا، أقف مبهوراً بما تفيض به روحه من نخوة وشهامة وشجاعة.

خاصة حين يكون التعرف على الأحداث من رواياتها المعاصرة أو ذكريات المعاصرين. ومن هنا فضلت فى أحيان كثيرة أن لا أكون حائلا بين القارئ وبين الصورة المباشرة للأحداث. وكم أرجو أن تتاح - بشكل أو بآخر- لهذا الجيل أن يقرأ صحف زمان الثورة العرابية وثورة ١٩١٩.

---

(٨) يقول الدكتور قاسم عبده قاسم استاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب إن المؤرخين المسلمين الذين عاصروا الهجوم الصليبى على المنطقة العربية وكتبوا عنه لم يستخدموا أبداً مصطلحات مثل « الصليبيين » أو « الحملة الصليبية » أو « الحرب الصليبية » وانما تكلموا على هؤلاء بعبارات مثل « حركة الفرنج » ، كما وصفهم على الدوام بكلمة « الفرنج » .ويضيف الأستاذ إن الدارسين المحدثين الذين كتبوا متأثرين بالدراسات الأوربية استخدموا المصطلحات الأوربية بعد ترجمتها حرفياً إلى العربية وهكذا بدأ هؤلاء الدارسون استخدام مصطلح « صليبى » و « حملة صليبية » و « حرب صليبية » فى تناولهم للظاهرة التى درج أسلافهم على معالجتها تحت مصطلحات « الفرنج » و « حركة الفرنج » . ويقول إن وجه الخطورة فى هذا المصطلح عندما يستخدم فى اللغة العربية أنه يوحى بأن الحركة كانت دينية ترتبط بالصليب رمز المسيحية ، ولاتضعها فى إطارها الصحيح باعتبارها مغامرة استيطانية متعصبة . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا المصطلح يظلم المسيحيين الشرقيين الذين عانى قسم كبير منهم من وحشية الفرنج وعدوانهم (ماهية الحروب الصليبية ، الكويت ، عالم المعرفة ، مايو ١٩٩٠ ، ص ١٤ / ١٥).

وهذا هو نفس الموقف بالنسبة للمفكرين الذين عبروا عن مواقف الشعب وطموحاته. فضلت في مناسبات كثيرة أن أتركهم يتحدثون بلغتهم إلى القارئ - في نصوص متعددة، أحياناً في فقرات طويلة. أخص بالذكر الرائد العظيم رفاعة رافع الطهطاوى، (١٨٠١-١٨٧٣)الذى صحب المشروع المصرى الحديث منذ عشرينات القرن الماضى وحتى سبعينياته. عاصر محمد على وعباس وسعيد وإسماعيل، وفى ذكاء واستنارة وحصافة وجه وانتقد، كما عانى أيام الظلم، وتمسك بدينه واستوعب العصر - وقدم ذلك كله لجيله. ومازال الطهطاوى معاصراً.

ثالثا : كم نغمط - فى وقت الأزمة الشخصية والاجتماعية الحادة - نغمط بأنفسنا، قدر أنفسنا. والمتأمل الصادق المنصف للتاريخ المصرى لابد يخلص إلى أننا خير مما نظن فى أنفسنا، وأكثر تدينا من حكمنا على ممارساتنا.

هذه شيمة البشر الساعين إلى الكمال، وإن قسوا على أنفسهم، وحملوها مالاتطيق وليس هذا بالشئ الجديد على شعب كان هو رائد الحضارة والقيم فى العالم كله.

وبعد.

فهذه الصفحات من تاريخ هذا الشعب العظيم.

.. وإن ألف كتاب لايمكن أن تستوعب انجازاته.

.. وليسمح لى أساطين الفصحى أن استعير أبياتاً بلغة الشعب اليومية، ومن الشاعر الراحل نجيب سرور :

«حاسب على الأرض...
حاسب وانت بتدوسها
لو تنطق الأرض
كنت توطى وتبوسها
أنا مرة وطيت - وخدت حفان وقلت تراب
لقيت بدال التراب فى اديه ألف كتاب،
وقريت حكاية بلدنا فى كل رملاية -
دا كل حباية فى ترابنا لها حكاية :
حاسب على الحَبْ....
حاسب....
آه (دا) حَبْ العين...»..

والله المستعان

الفصل الأول

اللقاء - ٦٤٠ م

حفظ لنا كل من عبد الرحمن بن عبد الحكم مؤرخ الفتح الإسلامى لمصر، وساويرس ابن المقفع أسقف الأشمونين ومؤرخ بطاركة الكنيسة القبطية - حفظ الاثنان فى كتابيهما وقائع اللقاء بين عمرو بن العاص والبطريرك بنيامين.

ويمكن القول بأن «روح» هذا اللقاء تمثل نقطة الانطلاق فى مسار العلاقات بين أتباع الدينين، والقاعدة المرجعية التى يصحح بالرجوع إليها هذا المسار كلما انحرف عن بداية توجهه. وفى حقيقة الأمر فإن هذا اللقاء الذى روى تفاصيله المؤرخان المسلم والقبطى يمثل محور الاستقرار الذى تصبح حوله الحياة المصرية فى حالتها الطبيعية.

الراوى الأول لوقائع هذا اللقاء هو ابن عبد الحكم القرشى المصرى، يقول :

«كان بالإسكندرية أسقف للقبط يقال له ابو بنيامين، فلما بلغه قدوم عمرو بن العاص إلى مصر كتب إلى القبط يعلمهم أنه لاتكون للروم دولة وأن ملكهم قد انقطع ويأمرهم بتلقى عمرو. فيقال إن القبط الذين كانوا بالفرما كانوا يومئذ لعمرو أعواناً»(٩).

ويروى ساويرس الذى يكتب بعد حوالى أربعة قرون من الفتح يقول إن سانوتيوس الذى كان من رؤساء القبط وقتئذ وتولى إدارة شئون الكنيسة مدة اختفاء البطريرك بنيامين «عرف عمرو (أمر) الأب المجاهد بنيامين البطرك وأنه هارب من الروم خوفاً منهم فكتب عمرو بن العاص إلى أعمال مصر كتابا يقول فيه الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى القبط له العهد والأمان والسلامة من الله، فليحضرآمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته. فلما سمع القديس بنيامين هذا عاد إلى الإسكندرية بفرح عظيم بعد غيبة ثلاث عشر سنة... فلما ظهر فرح الشعب وكل المدينة بمجيئه ...» وذهب سانوتيوس وأعلم عمرو بوصوله، حينئذ «أمر بإحضاره بكرامة وإعزاز ومحبة، فلما رآه أكرمه وقال لأصحابه إن فى جميع الكور التى ملكناها إلى الآن ما رأيت رجل الله يشبه هذا. وكان الأب بنيامين حسن المنظر جداً جيد الكلام بسكون ووقار. ثم التفت عمرو إليه وقال له جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبر أحوالهم..وانصرف من عنده مكرما مبجلا(١٠)...».

وطبقاً لما جاء فى تاريخ يوحنا النقيوسى، أسقف مدينة نيقيوس الذى كان معاصرا لأحداث

---

(٩) كتاب فتوح مصر وأخبارها، تأليف أبى القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشى المصرى، رحمة الله عليه، طبع فى مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل، ١٩٢٠، نشره Charles C. Torrey، ص ٥٨، ٧٣، ٧٤.

(١٠) History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria , Arabic

الفتح، فإن عمرو لم يأخذ شيئا من أموال الكنائس ولم يرتكب عملا من أعمال السلب أو النهب، وأسبغ عليها الحماية طوال مدة حكمة(١١).

ولقد حفظ الكتاب الذى يضم يوميات «أخبار القديسين»، ويقرأ أثناء الصلوات فى الكنيسة - حفظ ذكراً طيبا لعمرو. ففى اليوم التاسع من شهر طوبة (١٧يناير)من كل عام تحتفل الكنيسة بذكرى البابا بنيامين. وجاء فيها أنه فى أثناء حياته تولى المقوقس مصر ولكنه لم يلبث زمنا طويلا على الولاية لأن العرب قد جاءوا وفتحوها بقيادة عمرو بن العاص. ثم يواصل «السنكسار» (وهذا هو الاسم الكنسى لذلك الكتاب) الرواية فيقول «وقرب عمرو رؤساء الأقباط منه وأحسن معاملتهم» فاتجه هؤلاء «إلى إصلاح شئون الكنيسة التى كان قد اختل نظامها وتفرق شملها. فتقدموا إلى ابن العاص وأعلموه بخبر اختفاء البابا بنيامين طالبين عودته إلى كرسيه. فاستدعاه ومنحه الحرية الدينية وأعاد له الكنائس التى اغتصبها منه البطريرك الملكى (البيزنطى) وأمره أن يتصرف فى أمورها كما يرى. فاستطابت لذلك قلوب المسيحيين..وشكروا حسن صنيع عمرو إليهم(١٢)».

ولم يكن ماأعطى عمرواً هذه المكانة فى الوجدان الشعبى احترام الدين الآخر ورجاله ومؤسساته وحسب، بل وإلى ذلك سياسته الاقتصادية فى مصر. وتعتبر الصفحات التى حفظها لنا كتاب ابن عبد الحكم عن «ذكر استبطاء عمر بن الخطاب عمرو بن العاص فى الخراج» من أروع صفحات تاريخ الحكم الاسلامى فى مصر. نقرأ فى هذه الصفحات الاعتداد بالكرامة فى أحرج لحظات المساءلة بين الوالى وأميره، وأيضا الحفاظ على صالح المحكومين فلا يلحق بهم حيف. ولايغنى لإدراك روعة هذه الصفحات سواء من الناحية الأدبية أو السياسية تقديم ملخص يوجز مضمونها، بل قراءتها كاملة. أرسل عمر يقول: «...أما بعد- فإنى فكرت فى أمرك والذى أنت عليه، فإذا أرضك واسعة عريضة رفيعة... وأنها عالجت الفراعنة وعملوا فيها عملا محكما مع شدة عتوهم وكفرهم فعجبت من ذلك. وأعجب مما عجبت أنها لاتؤدى نصف ماكانت تؤديه من الخراج قبل ذلك... ولقد أكثرت فى مكاتبتك فى الذى على أرضك من الخراج...» واشتد الخليفة فى خطاب عامله على مصر. ولكن الوالى كان

---

(١١) Chronique de Jean eveque de Nikiou, texte etiophien publie et traduit par M.H.Zotenberg, Paris, P 584.

ونيقيوس فى شمال الدلتا مكانها الآن شبشير.

(١٢) كتاب الصادق الأمين فى أخبار القديسين بكنائس الكرازة المرقسية، نشره الإيغومانس فيلوثاوس

قويا وشجاعاً فى الدفاع عن شخصه وعن سياسته :«...أما بعد فقد بلغنى كتاب أمير المؤمنين فى الذى استبطأنى فيه من الخراج والذى ذكر (فيه) من عمل الفراعنة قبلى وإعجابه من خراجها على أيديهم ونقص ذلك منها منذ كان الإسلام. ولعمرى للخراج يومئذ أوفر وأكثر والأرض أعمر – لأنهم كانوا على كفرهم وعتوهم أرغب فى عمارة أرضهم منا منذ كان الإسلام» ودافع عمرو عن كرامته، قال يخاطب الخليفة: «...واكثرت فى كتابك وأنبت وعرضت...فاقبض عملك فإن الله قد نزهنى عن تلك الطعم الدنية والرغبة فيها...والله يا ابن الخطاب لأنا حين يراد ذلك منى أشد لنفسى غضباً ولها إنزاها وإكراماً وماعملت من عمل أرى علىّ فيه متعلقاً... يغفر الله لك ولنا...». ويواصل المؤرخ عرض واحد من أسمى مواقف الحكم الإسلامى فى أزهى عصوره. فقد أجاب الخليفة بكتاب يحمل أمراً حاسما إلى الوالى : «إذا أتاك كتابى هذا فاحمل الخراج فإنما هو فئ المسلمين...» ولكن عمرو يدافع عن أهل البلاد فلا يلحق بهم الظلم. يقول ابن عبد الحكم إن عمرواً كتب للخليفة يقول له «إن أهل الأرض استنظرونى إلى أن تدرك غلتهم» وأنه نظر «فكان الرفق بهم خيرا من أن يخرق بهم فيصيروا إلى بيع مالاغنى بهم عنه [١٣]».

ويصل موقف عمرو فى جانب المحكومين إلى ذروته فى إجابته على عثمان، بعد أن عزله الخليفة، وقال له إن مصر قدمت خراجاً بعد عزله أكثر مما كان عمرو يستخرج منها ، وأثبت ابن عبدالحكم تلك المواجهة المشهورة :«قال عثمان لعمرو : ياأبا عبد الله درت اللقحة بأكثر من درها الأول. قال عمرو : «أضررتم بولدها. (وفى رواية أخرى) : إن لم يمت الفصيل[١٤]».

ونحن نجد الموقف نفسه فى «ذكر حفر خليج أمير». وهنا أيضا لابد من متابعة ماحدث فى تلك النصوص الأصلية التى سجلها المؤرخ الأول لمصر بعد الفتح العربى[١٥].

هكذا. وفى الفترة الوجيزة من تاريخ مصر، والتى لاتزيد عن سنوات قليلة، ومع التعدد الدينى، تكون فى مصر تراث مشترك حفظته الأجيال التالية – أساسه التوافق ويدل بصورة عامة، على اتجاه الإدارة الاقتصادية والمالية لهذا البلد، بحيث يكون الهدف الرئيسى لهذه الإدارة فى صالح المحكومين "«أهل الأرض». ويتبدى هذا التوافق فيما حفظته كتب التراث الإسلامية والقبطية – على النحو الذى أوضحناه.

(١٣) ابن عبد الحكم، ص ١٥٨.

وانظر ابراهيم أحمد العدوى، وصف ابن عبد الحكم للتنظيم الإدارى والمالى فى مصر، فى دراسات عن ابن عبد الحكم، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥، ص ١٣١.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٦١.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٦٢ ومابعدها.

وتظهر قيمة التراث الموحد من أن نظام عمرو فى إدارة مصر خلال ولايته الأولى لها أصبح هو الحجر الأساسى فى بناء مصر العربية الإسلامية بمجتمعها الجديد؛ فكما يقول الدكتور إبراهيم أحمد العدوى إن «القواعد التى تقررت إذ ذاك صارت نماذج تمثل النظرة المثالية لدى المؤرخين والفقهاء، والمقياس الذين يعتمدون عليه لمعرفة الانحراف بين تلك المثالية، وبين تطور الأمر الواقع على عهدهم[١٦]» فهذا التراث المشترك يمثل - كما سلف البيان، نقطة الانطلاق والقاعدة المرجعية للتعرف على سلامة المسار الذى تتخذه العلاقات الاجتماعية فى المجتمع المصرى الجديد ذى الأديان المتعددة.

كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والإسلام على أرض مصر.

لم يكن سحقا.

فيما عدا الجزية ومايقال من مناقشات بشأنها.

ومايعطيه قيمته التاريخية أنه يعقب قهراً كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحيى مصر.

ومن الواضح أن أساس اللقاء لم يكن اعتناق أحد الطرفين لعقيدة الآخر- رضاء أو جبراً.

على العكس من ذلك - كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر، أى تعايش العقيدتين الدينيتين معا، لاتستبعد إحداهما الأخرى.

ونحن لانستطيع أن نفهم منطق هذا التعايش وأبعاده إلا إذا نظرنا إليه من خلال التاريخ- نربطه بما سبق أن أنجزه الشعب قبله من نقلات فكرية، وبالآثار التى ولدها هذا التعايش بعد ذلك، ومسار تطوره إلى أن أفرز أروع آثاره بعد قرون طويلة، تحقق فيها المصريون من واقع خبراتهم أن المواجهة المجدية فى المجتمع لايسوغ بأى حال أن تكون بين عقائد دينية مطلقة، بل يجب أن تقف جميع العقائد مترابطة متعاونة تواجه كلها معاً واقع المجتمع ومشاكله الوطنية والاجتماعية والفكرية ،السياسية والاقتصادية.

نعم إن الحياة فى مصر لم تتح لهذا اللقاء أن يفرز آثاره فوراً - إذ تعاقبت على مصر عصور من الحكم المتخلف أبعدت «أهل الأرض» عن أن يكون لهم حكم أرضهم.

ولكن هذه العصور بالذات صهرت المصريين معا، ورسبت فى أعماق الفكر المصرى المعنى الحقيقى لهذا اللقاء.

---

(١٦) دراسات عن ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص ١٢٧.

الفصل الثانى

الإنسان فى المسيحية

إن الفهم الصحيح لأية ديانة لابد أن يكون من داخلها ومنطقها، وكما تريد هى أن وتفهم (بضم التاء) هذه هى القاعدة الأولى فى الحوار؛ والمسيحية بناء عقيدى وتعبدى وسلوكى متكامل - له نقطة بدايته ومساره. وهى تقدم رؤية شاملة لله تعالى وللإنسان والكون.

هذا - وطبقاً للقاعدة الأخيرة التى أوردناها فيما سبق - إذا كان من حق الواحد ان يكون مفهوما كما يريد أن ويفهم (بضم الياء)، فإن سنده فى هذا الطلب أن تكون مواقفه وممارساته العملية متفقة مع مايقوله، ومقبولة ومقدرة من الآخر.

يقول القديس يعقوب الرسول :«يقول قائل : أنت لك إيمان ولى أعمال - أرنى إيمانك بدون أعمالك، وأنا أريك بأعمالى إيمانى... الإيمان بدون أعمال ميت... لأنه كما أن الجسد بدون روح ميت، هكذا الإيمان أيضا بدون أعمال ميت» (٢: ١٤ - ٢٦). والمسيحية تؤمن بأنها **استمرار مسار اقتراب الله المتعالى نحو الإنسان والكون**، مع تفصيل نتائج هذا الاقتراب.

بدأ هذا الاقتراب مع «أحداث» **الخليقة**، التى ترويها الصفحات الأولى من السفر الأول فى الكتاب المقدس، «التكوين». فيها نرى أن الرب الإله، المتعالى المستغنى، هو فى نفس الوقت - المحب. يريد أن يقدم عطاءه بلا حدود. إن الحب الكامل لايمكن أن يكون مغلقاً أو محصوراً بين أطراف من طبيعة واحدة، كما لايمكن أن يكون بخيلا يحجم عن أى فرصة ليمنح عطاءً جديداً - مهما تكن فيه من تضحية إلى «الآخر».

ولكن «فى البدء» - وهى أول عبارة فى الكتاب المقدس - لم يكن ثمة آخر إلى جوار الإله المطلق.

لهذا فإن الله المحب القادر على كل شئ؛ يمنح الآخر «الوجود» إذ يخلقه من العدم، كى يسبغ عليه حبه ورعايته، ويتنازل فيدخل فى علاقة معه - وهو من صنعه وأدنى منه. بل ويصل الأمر إلى خلق كائن - الإنسان - له الحرية فى طاعته أو عصيانه.

الطبيعة:

«فى البدء خلق الله السموات والأرض

«وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة

«وروح الله يرف على وجه المياه

«وقال الله ليكن نور - فكان نور

«ورأى الله النور أنه حسن» (التكوين ١ :١ - ٤)

هكذا كانت البداية : الله يحنو بروحه، يرف على الخليقة، يحتضنها - كى يسكن فيها كلمته .

ولكن «مشروع الخليقة» لم يتم فى لحظة ، بل كان إنجازه أولا - فى الزمان، ثانيا - من خلال صراع، ثالثا - فى صورة عطاء تدريجى متصاعد.

إن الحدث الأول فى تاريخ علاقة الله بالإنسان وبالكون هو تحول الخراب والخواء والفوضى والظلمة فى الكون - ليصبح هذا كله امتلاء متناسقاً منظماً خاضعاً للقانون، جميلا. كان هذا هو الإنجاز الأول الحاسم الذى فتح الطريق أمام الحياة، ولهذا سيظل ذكره يتردد دائما فى أسفار العهد القديم باعتباره انتصاراً يتخذه الأنبياء نقطة ارتكاز ونموذجاً يمكن أن يتكرر فى المستقبل - فيعود التناسق والامتلاء والنظام كلما ساد الخراب والخواء والظلمة والفوضى. إن التغيير الذى حدث فى الكون أول مرة هو ضمان لإمكان حدوثه مرة أخرى كلما تطلب الأمر ضرورة التغيير.

ثم حين تأتى المسيحية فإنها تعتبر أن العطاء الذى يقدمه الرب الإله - من خلالها - للإنسان والكون، ليس بأقل من «خليقة جديدة» - (٢ كورنثوس ٥ : ١٧).

ويقدم سفر التكوين أحداث الخليقة متتابعة يوماً بعد يوم (واليوم هنا وحدة زمنية ما)، تحقق التغيير، وتملأ الكون فى تتابع منطقى - بالظواهر التى تخضع للنظام والقانون.

فبعد أن كانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة - يأتى النور (تكوين ١:١-٤).

ويتم الفصل بين المياه واليابسة، ليبدأ ظهور الحياة على الأرض كى يمكن للأرض أن تنبت عشبا وشجرا (١:١١ و١٢).

ويتم تنظيم الزمان بتقسيم وحداته بواسطة دورات الشمس والقمر والنجوم (١:١٤- ١٨).

وتظهر حياة الحيوان فى البحر والجو والأرض. (١:٢٠- ٢٥و٣٠).

وفى كل من هذه المجالات يسكن كلمة الله من خلال حتمية قانون كل جنس منها.

وكل فرد فى كل جنس (نوع) يخضع لحتمية قوانين جنسه. والجنس (النوع) فى صورته الكاملة كامن فى كل فرد. ويعبر سفر التكوين عن هذه الحتمية فى النبات إذ خلق «ذا ثمر يعمل ثمرا كجنسه - بزره فيه..يبزر بزراً كجنسه...»(١:١١و١٢) وخلق حيوانات البحر «كأجناسها» وكل طائر «كجنسه» (١:٢١) وحيوانات الأرض «كجنسها..كأجناسها...» (١:٢٤و٢٥).

ويقدم سفر التكوين قصة الخليقة كما لو أنها أنجزت من خلال صراع مع قوى الخراب والخواء والظلمة.

وبهذا يصبح لما أورده العهد القديم فى هذا المجال معنى معاصر دوماً - فهل ثمة عمل عظيم يتممه الإنسان دون معاناة ومقاومة.. فليس فقط أن الانتصار الأول كان من خلال الصراع، بل إن مواصلة الانتصار تتم أيضاً من خلال الصراع.

فالحديث فى كل المناسبات إنما يهدف إلى إبراز أن الصراع هو الطريق الذى من خلاله يزول القديم ويظهر الجديد أكثر تقدماً. وإن ماحدث أول مرة سيتكرر فيما بعد، فكما تحقق الانتصار على قوى الخراب والفوضى والظلمة عند أول صراع فى بدء تاريخ الكون والحياة - فإن هذا الانتصار لابد أن يتكرر مرة أخرى فى كل صراع مماثل. إن الإنسان يحتاج إلى تذكر الانتصار الأول الحاسم للخير وهو يدخل معاركه اليومية مع الفساد والشر.

ولقد شخَّصت قصة التكوين هذه المقاومة بالنسبة للإنسان فى صورة الحية «أحيل جميع الحيوانات البرية» (٣:١) واستطاعت هذه القوة الشريرة أن تفصل بين الإنسان وأصله.

وظل انتصار الرب الإله فى عمله خالقاً نموذجاً أمام الإنسان، ورسالة طمأنينة وسند ثقة.

وعبر أنبياء العهد القديم عن قوى الفوضى والخراب بأسماء من عالم الطبيعة : التنين وهو وحش بحرى برى هائل. ولوياثان - وهو حيوان مائى ضخم. ورهب - التى تعنى العاصفة. وفى شعر رائع يرددون ماتم فى الخليقة طالبين سندا لتدخل جديد من جانب الله ضد قوى الشر المعاصرة وناظرين إلى المستقبل حين يحرز كلمة الله الآتى انتصاره الحاسم؛ نقرأ فيما يلى نصوصاً من أقوال داود النبى :

«حتى متى ياالله يُعَيِّر المقاوم

«ويهين العدو اسمك إلى الغاية؟

«لماذا ترد يدك - ويمينك...

«الله مَلِكى منذ القدم

«فاعل الخلاص فى وسط الأرض

«أنت شققت البحر بقوتك

«كسرت رؤوس التنانين على المياه

«أنت رضضت رؤوس لوياثان...

«لك النهار ولك أيضا الليل

«أنت هيأت النور والشمس

«أنت نصبت كل حدود الأرض

«الصيف والشتاء أنت خلقتهما...

«قم ياالله...

«لاتنس صوت أضدادك -

«ضجيج مقاوميك الصاعد دائما» (مزمور ٧٤: ١٠ -٢٣).

ويرنم المزمور مسبحاً الله على عظمة عمله فى الخليقة :

«يارب...

«من مثلك - قوى

«يارب...

«أنت متسلط على كبرياء البحر

«عند ارتفاع لجحه أنت تسكنها

«أنت سحقت رهب مثل القتيل

«بذراع قوتك بددت أعداءك

«لك السموات

«لك أيضا الأرض -

«المسكونة وملؤها أنت أسستها...

«لك ذراع القدرة

«قوية يدك

«مرتفعة يمينك

«العدل والحق قاعدة عرشك

«الرحمة والأمانة تتقدمان أمام وجهك...» (٨٥:٨-٤).

ويدعو إشعياء الله أن يتدخل بقوته العظيمة التى تجلت فى الخليقة - يتدخل مرة أخرى لمواجهة قوى الشر :

«استيقظى، استيقظى -

«البسى قوة ياذراع الرب،

«استيقظى كما فى أيام القدم

«كما فى الأدوار القديمة

«ألست أنت القاطعة رهب

«الطاعنة التنين...» (٥١ :٥).

وينظر النبى إلى المستقبل، يوم مجئ كلمة الله

«فى ذلك اليوم يعاقب الرب بسيفه القاسى العظيم الشديد لوياثان الحية الهاربة.

«لوياثان الحية المتحوية

«ويقتل التنين الذى فى البحر» (٢٧:١).

وحين تتجدد المواجهة بين المسيح كلمة الله وبين الشرير، كما تروى ذلك الأناجيل، سيكون يسوع أول إنسان حقق النصر على العدو الأول، مجيباً بذلك صلوات الأنبياء ومحققا آمالهم ورؤاهم.

وليس المقصود من قصة الخليقة كما نقرأها فى الصفحات الأولى من التكوين تقديم تصور يتفق مع الكشوف العلمية الماضية أو المعاصرة أو المقبلة - بحيث تجرى مواءمة مستمرة بين مافى الدين وحالة العلم وقت التفسير. وفى حقيقة الأمر فإن الكتاب المقدس لايدعى أنه يقدم وحيا إلهيا بشأن مسائل يقع البحث بشأنها فى مجال الجهود الإنسانية التى يستطيع العقل البشرى أن يصل فيها إلى نتائج يقبلها ويعللها. وإن كم المعلومات المعرفية - زيادتها أو نقصانها - يبدو هنا بلا قيمة. والصورة التى تقدمها الصفحات الأولى من سفر التكوين عن الكون وكيفية وجوده بالغة البساطة، والهدف منها دينى بحت - فمن خلال هذا الحدث الأول يظهر الله واحداً عاقلاً مريداً قادراً محباً. هذه العقائد الإيمانية والأفكار اللاهوتية تقدم لافى عرض فلسفى علمى مجرد، بل من خلال تعاقب أحداث تاريخية، هى الوقائع التى أظهرت تباعاً وتدريجياً مظاهر الطبيعة والحياة فى الكون، وأظهرت سمو العقل وقدرته على التدبر وفاعلية الإرادة فى العالم كله المملوء من المظاهر المتناسقة الخاضعة للقوانين الطبيعية. فيظهر مشروع الخليقة عملا يقوم على التدبير المحكم والتدرج المنطقى لعقل مفكر قادر على التنفيذ يتجه بعمله نحو هدف تخضع له المراحل واحدة إثر أخرى.

وهكذا تترابط مراحل مسار أحداث تاريخ اقتراب الله من الكون والإنسان - تاريخ سكن كلمته التدريجى التصاعدى فيهما. تترابط المراحل فى تتابع منطقى محكم : السابق منها يمهد لما يأتى بعده وفى نفس الوقت يتجاوز نفسه إذ يستحضر مستقبله وحين يجئ هذا فإنه يستوعب مامهد له ويعد الطريق للآتى ويستحضره. وهكذا إلى أن يكتمل قصد الله.

من هنا فإن لهذا المسار طابعاً مستقبلياً نشطاً : فكل المراحل تتجه نحو الآخرة النهائية التى تعمل كقوة داخلية تجذب مسار الأحداث فى مجموعها - وكل حدث على حدة. تبث فيها الفاعلية والحركة وتعطيها معنى.

وليس من قصدنا أن نناقش نظريات رجال الدين والعلم والفلسفة حول النصوص. فنحن

نعرض مضمون الإيمان الذى عاش عليه المسيحيون قبل ظهور هذه النظريات، وسيحتفظون به بعدها.

إن مايقصد إليه الكتاب المقدس هو تعريف الإنسان بإلهه المحب الحكيم القادر، وبناء العلاقة بينهما على أساس من الثقة والطمأنينة.

وفى الحقيقة فإن انجاز الخليقة تدريجياً - يوما بعد يوم - يقدمه سفر التكوين على أنه عمل يقوم على التدبر المسبق، فالفعل، فالرؤية اللاحقة. إن السفر يروى مايحدث كل «يوم» بهذه الصيغة :

«قال الله ليكن (١ : ٣ و ٦ و ٩ و ١١ و ١٤ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٦).

«فكان» أو «فعمل الله» (١ : ٧).

«ورأى الله ذلك أنه حسن» (١ : ٤ و ١٠ و ١٢ و ١٨و ٢١ و ٢٥) « حسن جداً»(٣١).

نموذج إلهى للعامل المفكر القادر الفنان المبدع...بل إن السفر يقدم الخليقة على أنها من صنع الله وروحه لتكون تحقيقا عمليا خارجيا للحب المطلق الداخلى.

على النحو التالى.

١- «فى البدء خلق الله السموات والأرض

٢- وكان «روح الله يرف على وجه المياه

٣- «وقال الله ليكن نور. «فكان نور».

هكذا غرس الله كلمته بروحه فى الكون فصار فيه النظام والتناسق والجمال.

الإنسان:

أما ذروة هذه المرحلة من اقتراب الإله العلى إلى «الآخر» فكانت فى نهاية «اليوم السادس» - مع مجئ الإنسان. ففى نفس الصياغة المشار إليها نقرأ :

«قال الله نعمل الإنسان - على صورتنا كشبهنا...

«فخلق الله الإنسان على صورته...

«ورأى الله كل ماعمله فإذا هو حسن (جميل) جداً...» (١: ٢٦ر ٢٧ر ٣١).

وتكشف قصة ظهور الإنسان كما أوردها سفر التكوين عن أن هذا الكائن الجديد يستوعب كل ماظهر قبله على الأرض؛ ففيه - من ناحية حتمية القانون الطبيعى؛ إذ هو جزء من الطبيعة.

«وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض...» (٢:٧). وبذلك يخضع لقوانين الطعام والتكاثر (١:٢٩و٢٨).

إلا أنه - من ناحية ثانية، يتجاوز هذه الحتمية بجوهره :

«ونفخ فى أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حية» (٢:٧).

ولكن خلقة الإنسان كما يرويها سفر التكوين تكشف عن اختلاف نوعى بين الإنسان من ناحية، وباقى الكائنات من ناحية أخرى.

فكل نوع من المادة الجامدة أو النبات أو الحيوان خلق كجنسه، (تك ١:١١ و١٢ و٢٤ و٢٥) وتمضى حياته فى خضوع مطلق لقوانين حتمية تسود كل أفراد النوع. وليس من إرادة فردية فى إطار النوع تستطيع أن تختار أمراً يخرج عن حتمية هذه القوانين أو أن تتصرف على نحو مغاير لها. إن «طبيعة» الجنس هنا مطابقة «للفرد» كيانا وسلوكا. وماينجزه كل فرد من كل جنس يستوعب كل مافى «طبيعته» من إمكانيات. فالسلوك الفردى مطابق للطبيعة والقدرة، وهاتان أيضاً مطابقتان للسلوك.

أما بالنسبة للإنسان فالأمر مختلف؛ إن جنسه، أصله، طبيعته - ليس مستوعباً فى كل من أشخاصه: بل أصله خارج عنه؛ «قال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا...فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه...» (١:٢٦ و٢٧) وقد عبر عن ذلك القديس اثناسيوس الرسول فقال إن الطبيعة العاقلة للنفس تختلف عن المخلوقات غير العاقلة، فالإنسان «هو وحده الذى يفكر فيما هو خارج عن نفسه»[١٧] ومن قبل ذلك، وحين كان الرسول بولس يعلم فى مجلس أثينا الأعلى (أريوس باغوس) عن الإله الذى خلق العالم وكل مافيه، الذى ليس بعيداً عن كل واحد منا - اقتبس من بعض الشعراء اليونانيين القدامى قولهم: إننا به نحيا ونتحرك ونوجد، لأننا أيضا من جنسه. (أعمال الرسل ١٧:٢٤ و٢٧ و٢٨).

أصل الإنسان إذن - جنسه، طبيعته - ليس فيه، كما هو الشأن فى الكائنات الخاضعة للحتمية الطبيعية. بل جنس الإنسان - أصله - خارج عن نفسه، مفارق له ومتعال.

هذه العقيدة هى التعبير الدينى عما يشعر به كل إنسان من نقص فى الواقع الراهن، وطموح عارم إلى تغييره إلى ماهو أحسن.

ويوضح القديس مقاريوس الكبير الفرق بين الإنسان وبقية الكائنات فى العظة الخامسة عشرة :

---

(١٧) الرسالة إلى الوثنيين، نقلها إلى العربية حافظ داود، القاهرة، الفصل ١:٣١و٢و٥.

«لأن الإنسان له قيمة عظمى: تأمل ماأعظم السموات والأرض والشمس والقمر - ومع ذلك لم يشأ الله أن يستريح فيهن بل فى الإنسان فقط. ولذلك تفوق فصيلة الإنسان على سائر المخلوقات... (لأنه قال نصنع الإنسان) على شبهنا ومثالنا، قال (ذلك) فى حق جوهر الإنسان العقلى... وأما المخلوقات المنظورة فإنها مربوطة بنوع طبيعة لايتغير... ولاهى يمكنها التغير عن خلقتها الأصلية ولا لها إرادة لذلك. وأما أنت (أيها الإنسان) فإنك خلقت على شبه الله ومثاله فإنه كما أن الله له قوة (السيادة) فيفعل مايشاء... كذلك فأنت مخير... فطبيعة المخلوقات التى لافهم لها محصورة حقا - كما أن طبيعة الحية مُرّةٌ مسمه، فجميع الحيات إذاً هى من هذا الجنس. والذئب لايزال مفترساً من أصله وجميع الذئاب لها هذه الطبيعة عينها، والخروف الذى يفترسه الذئب هو وديع وجميع الخراف هى هكذا طبعا. والحمامة تخلو من الغدر والأذى وكذلك هى طبيعة كافة الحمام، وأما الإنسان فليس هو هكذا فواحد من أفراده ذئب مفترس وآخر يصير فريسته كالخروف»[(١٨)].

وتفصح خبرة الإنسان عن أن ثمة إدركا مستقراً لديه بأن حياته - فرداً وجماعة - يشوبها النقص فى مختلف المجالات. ويلتصق بهذا الإدراك تطلع دائم إلى تغيير نفسه والواقع الناقص الذى يحيا فى إطاره للوصول إلى ماهو أحسن. وليس الأمر هنا يتعلق بتقصى الأسباب التى تحول دون تحقيق الإنسان للرؤيا التى تشده فتظهر نقص الواقع؛ ولكن القصد -بداءة - هو تقرير وجود الوعى الإنسانى بالفرق بين ماهو كائن، وبين مايجب - ومايمكن - أن يكون. وتظل هذه الإمكانية - هذا الأمل، دوما، دافعاً كامنا يستحث الإنسان ليتجاوز الواقع ويغيره.

هذا الشعور بالنقص والرغبة فى تجاوزه هو تعبير عن طموح الإنسان للاقتراب من أصله المفارق والمتعالى.

عبر عن هذه الخبرة المزدوجة بولس الرسول فى فقرة تصور التمزق فى أعماق الإنسان ومايترتب على ذلك من شقاء بسبب عدم قدرته على تحقيق مايراه صالحا :

«لست أفهم ماأعمل، لأن ماأريده لاأعمله، بل إن ماأبغضه فإياه أفعل.

---

(١٨) عظات القديس أنبا مقاريوس المصرى، القاهرة، ١٦١٧ ش ١٩٠١م، ص ١١٣ ومابعدها طبعة كنيسة مارجرجس باسبورتنج، ١٩٧٦، ص ١١٤ ومابعدها.

«...فإرادة الخير هى بإمكانى، وأما عمل الخير فلا. فالخير الذى أريده لا أعمله، والشر الذى لاأريده أعمله..فإننى، وفقا للإنسان الباطن فىّ ابتهج بناموس الله. ولكنى أشعر بشريعة أخرى.. تقاوم ناموس عقلى... ويحى أنا الإنسان الشقى! من ينقذنى...» (رومية ٧:١٤- ٢٥).

ثمة فرقة إذن بين «الإنسان الباطن»، أو الطبيعة الإنسانية الأصيلة من ناحية، وبين الفرد الواقعى من ناحية أخرى.

إن قدرة الإنسان الكامنة فيه أبعد من إنجازاته. والإنسان يستطيع أكثر مما يحقق. ومن هنا الشعور بالنقص والتمزق. ومن هنا كان شقاء الإنسان - يتمثل ذلك أول كل شئ فى التوق إلى ممارسة الحرية فى الاختيار وفى التصرف وفى القدرة على تنفيذ مايختاره الإنسان للوصول إلى التطابق بين الطبيعة الكامنة والشخص الواقعى.

ويتبدى هذا الشقاء أكثر مايكون فى عجز الشخص الإنسانى عن تحقيق مايملأ باطنه أو جوهره من محبة للبشر جميعا. فثمة إمكانية لدى الإنسان فى أن يتخطى كل أفعال الآخر ومثالبه ليغمره بحبه. يظهر ذلك بوضوح فى علاقة الأب بابنه أو الأخ بأخيه أو الزوج بزوجته أو الصديق بصديقه أو عموما الحبيب بمحبوبه. هل يستطيع الشخص أن يغمر بهذه العاطفة الغريب عنه أو العدو؟

أوضح ذلك كله القديس أثناسيوس الرسول:

يقول أثناسيوس إن الطبيعة العاقلة للنفس تختلف عن المخلوقات غير العاقلة؛ فالإنسان «هو وحده الذى يفكر فيما هو خارج عن نفسه. أما الحيوانات غير العاقلة فترى ماأمامها وحسب. ولاتتأثر إلا بما تقع عليه أعينها... هذه هى الناحية العقلية فى النفس البشرية وبها تختلف عن البهائم.. وبها يفكر الإنسان فى الأشياء التى تسمو عليه ويدركها[١٩]... إن النفس العاقلة الخالدة تنقل صدى الأمور الأعلى...»[٢٠].

ويضيف المعلم الرسولى أن البشر إذا عادوا «إلى نفوسهم فى بساطتها كما خلقت...

---

(١٩) إلى الوثنيين، ٣١:١ر٢ر٤.

(٢٠) ٣٢ :١.

يستطيعون أن يروا كلمة الآب الذى خلقوا على صورته.. وإذ تستبقى النفس شبه الصورة فى طهارتهـا، وإذ تستنير هذه الصـورة استنارة كاملة ترى النفس يقينا - كمـا فى مـرآة - كلمة الله»[٢١].

من يعرف نفسه؟:

ولدى القديس أنطونيوس أبى الرهبان ثقة عظيمة[٢٢] فى قدرة النفس - الإنسان الباطن، على الوصول إلى مايسمو عليه وعلى رؤية أصله الأول. يقول فى الرسالة الثالثة :«إن من يعرف نفسه يعرف الله... إذا عرف الإنسان اسمه الحقيقى فقد نظر أيضاً اسم الحق» وفى الرسالة الرابعة يخاطب أبناءه :

«أكتب إليكم كأناس ناطقين (أى عاقلين)، استطاعوا أن يعرفوا نفوسهم - لأن الذى عرف ذاته فقد عرف الله. والذى يعرف الله جدير بأن يعبده بالحق».

ويتردد هذا التعليم فى كل رسائل أبى الرهبان. تأسيساً على هذه المشابهة، يكشف أبونا معلم القداسة عن صلة طبيعية بين الله والإنسان.

يقول :

«من البدء كان البعض مستعدين أن يأتوا لخالقهم بناموس ميثاقه (عهده) المغروس فيهم - ذلك الناموس الذى به تعلموا أن يعبدوا خالقهم كما يحق».

«ياأحبائى فى الرب - ليس مرة واحدة وحسب افتقد الرب خليقته، بل منذ بداية العالم. فحينما يأتى أحد إلى خالق الكل بناموس ميثاقه المغروس فيهم يحضر الله إليه بصلاحه ونعمته بروحه» «إن خالق الكل فى صلاحه العظيم افتقدنا بواسطة ناموس الميثاق المغروس فينا. فإن الله جوهر خالد - وكثيرون صاروا مستحقين لله ونموا وتقدموا بواسطة ناموسه المغروس (فيهم). هؤلاء صاروا على أن يعبدوا خالقهم كما يليق».

إن ناموس الميثاق الذى يربط بين الله وبنى الإنسان هو كما يقول محب أولاده فى الرسالة الأولى هو «ناموس المحبة الذى فى طبيعتهم، المغروس فيهم من قبل الصلاح الأصلى عند خلقهم الأولى» فثمة علاقة حية بين طرفين كل منهما شخص حى. وليس الأمر تفاعلا بين أفكار ذهنية، أو تأثيراً متبادلاً بين قوى مصمتة بلا عقل. ويشرح المعلم الروحانى ذلك مستنداً

---

(٢١) ٣٤ : ٣.

(٢٢) رسائل القديس أنطونيوس، طبعة لقاء التكريس البتولى، ١٩٧٩ طبعة دير القديس أنبا مقار، ١٩٧٩.

إلى علاقة إبراهيم صديق الله - بإلهه مقدما إياه نموذجاً للنوع الأول من النفوس التى تأتى إلى محبة الله :

«إن أولئك الذين دعاهم ناموس الحب الذى فى طبيعتهم، المغروس فيهم من قبل الصلاح الأصلى عند خلقتهم الأولى...هم مثل إبراهيم رئيس الآباء : لأن الرب لما رأى أنه ليس عن طريق تعليم البشر تعلم أن يحب الله وإنما مستعداً بناموس الطبيعة، الناموس المغروس فى طبيعته منذ بدء خلقته الأولى - (لما رأى الله ذلك)، ظهر له وقال : «اخرج من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التى سوف أريك» (تك ١٢:١) فخرج دون أن يشك بل كان مستعداً لدعوته. إن إبراهيم نموذج لهذا المجئ - نموذج مازال مستمراً عند أولئك الذين يتبعون خطواته».

هكذا يمضى تعليم القديس أنطونيوس :

«اعرفوا نفوسكم تعرفوا الله

«النفس جوهر عقلى ناطق

«الإنسان يرتبط بخالقه بناموس ميثاقه المغروس فيه.

«هذا هو الناموس المحبة المغروس فى طبيعة الإنسان من قبل الصلاح الأصلى».

تأسيسا على هذا يستخلص المعلم النتائج سواء فيما يختص بالله، أو بالبشر :

«من يعرف ذاته يعرف تدابير الخالق وكل مايعمله بين خلائقه... من يعرف الله يعرف تدابيره التى يصنعها لخلائقه» (الرسالة الثالثة).

هذا التدبير من أجل خلاص الإنسان يتم فى الزمان. ولذلك فإن فهم محبة الله من نحو الإنسان يتطلب تمييزا لدى الإنسان لفهم الوقت الذى يعيش فيه، ومضمون تدبير الله من نحوه فى هذا الوقت بالذات :

«اعرفوا نفوسكم.. لكى تعرفوا أيضاً هذا الوقت» (الرسالة الثالثة).

«ياأحبائى بالرب - اعرفوا نفوسكم،

«لأن الذين يعرفون نفوسهم يعرفون زمانهم،

«والذين يعرفون زمانهم يستطيعون أن يبقوا ثابتين بلا اضطراب (الرسالة الرابعة).

وإذا كان الناموس المغروس فى طبيعة الإنسان عند خلقته هو ناموس المحبة، فإن ذلك لابد أن يكون له أثره فى علاقة البشر ببعضهم البعض. فالإنسان يعرف الله حين يعرف نفسه، وما تطمح إليه من أن تكون المحبة هى ناموس علاقته بالجميع دون استثناء؛ حينئذ يعرف أن الله محبة كاملة مطلقة، ويتعامل مع الله على هذا الأساس :

«ينبغى لنا أن (نطيع) الله الساكن فى ذواتنا من خلال حث بعضنا البعض، وتسليم

نفوسنا للموت فداء عن أنفسنا وعن بعضنا البعض. فإذا فعلنا هذا فإننا بذلك ننظر جوهر تحنن الله وحنانه من نحونا. لأن من عرف ذاته فهو يعرف كل البشر. ومن يحب نفسه يحب كل الناس» (الرسالة السادسة).

«من يخطئ ضد قريبه فإنما يخطئ إلى ذاته. ومن يصنع بقريبه شرا فإنما يصنعه بنفسه. ومن يصنع لقريبه خيرا يصنعه لنفسه» (الرسالة الخامسة).

وإذن فحين يدرك الإنسان الفرق بين نقص الواقع، وبين مايجب وما يمكن أن يكون - أى حين يدرك الإنسان الفرق بين الشخص الواقعى والطبيعة الأصيلة - الإنسان الباطن، حين يدرك الإنسان بذلك كله نفسه وأنه نسبى - فإنما يكون فى نفس اللحظة قد بدأ يعرف الله. الكامل المطلق. ذلك أن ما فى الإنسان من جوهر ناطق عاقل أخذه من الله منحة وتفضلا. يقول القديس اثناسيوس فى «تجسد الكلمة» :

«لأن الله صالح... خلق كل الأشياء من العدم.. وإذ أشفق بصفة خاصة على الجنس البشرى دون سائر المخلوقات على الأرض.. منحه نعمة أخرى: فإنه لم يكتف بمجرد خلقته للإنسان كما خلق باقى المخلوقات غير العاقلة على الأرض بل خلقه على صورته ومثاله، وأعطاه نصيباً فى قوة «كلمته» لكى يستطيع وله نوع من ظل «الكلمة» وقد خلق عاقلا أن يبقى فى السعادة أبداً ويحيا الحياة الحقيقية، حياة القديسين فى الفردوس»(٢٣).

وهذا أيضاً هو تعليم القديس مقاريوس الكبير يقول :«إعلم أيها الإنسان النجيب قيمتك وماأعزك به ... لأن كل من استطاع أن يطلع على قيمة نفسه يستطيع أيضاً أن يطلع على قوة الطبيعة الإلهية وأسرارها وبذلك يزيد اتضاعا».

هنا نجد هذا المعلم يسجل أن إدراك الإنسان لقيمته العظيمة يؤدى لا إلى التعالى والكبرياء بل إلى زيادة الاتضاع(العظة٢٧).

«فالديانة المسيحية إذاً ليست شيئاً عبثا بل هى سر عظيم؛ فتأمل اذاً أصلك من حيث كونك مدعوا إلى المرتبة الملوكية... فوظيفة الديانة المسيحية اذاً هى هذه : ذوق الحق والأكل والشرب من الحق (يوحنا ٦:٥٣) - نأكل ونشرب منه غايتنا» (العظة ٢٧ والعظة ١٥).

يقول القديس مقاريوس الكبير :

«...لأن المسيحيين يعلمون جيداً أن النفس تفوق المخلوقات كلها ثمناً، فإن الإنسان وحده صنع على شبه الله ومثاله. انظر إلى السماء ماأعظم دائرتها، والأرض ومافيها من المخلوقات الثمينة... إلا أن الإنسان أعظم قدراً... فتأمل إذاً فى مرتبتك و..قدرك» (العظة ١٥).

---

(٢٣) القديس اثناسيوس الرسولى، تجسد الكلمة، نقله إلى العربية القس مرقس داود طبعة ١٩٧٧، ٣:٣.

«... إذا سمعت عن قيمة النفس العظيمة وكيف أن الجوهر المدرك كثير الثمن، فلا تشك فى أن الله لم يقل عن الملائكة لنصنع انساناً على شبهنا ومثالنا بل عن الطبيعة البشرية، وأن السماء والأرض تزولان حقا وأما أنت فمدعو إلى الخلد لتكون ابن الملك (يوحنا ١٢:١ ورومية ١٦:٨) وأخاه (عبرانيين ١١:٢ متى ٢٨: ١٠)... جميع ما للرب يودعك إياه. لأنه جاء إليك رسولا قاصداً أن يدعوك - ولكنك أنت لست عالما ولا داريا بانتخابك. فعدلاً يتأسف المؤرخ الملهم عليهم «بقوله : الإنسان إذا كان فى كرامة ولم يفهم يقاس بالبهائم التى لاعقل لها ويشبه بها (مزمور ٤٩: ٢٠)» (العظة١٦).

وتقدم «الدسقولية» مفهوماً لطبيعة الإنسان الأصيلة بالغ السمو. فلديها أن الطبيعة الإنسانية تحكم بالحق، وأن الشريعة التى جاءت بعد ذلك (الوصايا العشرة) إنما هى معين «للناموس الطبيعى» وتقول إن (الشريعة) هى حق لأنها كالطبيعة التى تحكم بالحق».

هكذا أيضاً بالنسبة للعبادة. فالآباء الأول - هابيل ونوح وإبراهيم، «تحركت ذواتهم من جهة الناموس الطبيعى، ورأى شاكر - أن يقربوا لله. ولم يفعلوا ذلك - بتكليف... »[٢٤].

صورة ومثال:

«ولقد عبر سفر التكوين عن مفهوم «الصورة والمثال» حين فصل المهمة التى كلف بها الإنسان بالنسبة للكون باعتباره «ممثلا» لأصله، ليواصل عمله :

(أ) صار للإنسان السيادة على باقى المخلوقات :

«وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا - فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع مايدب على الأرض... وباركهم الله وقال لهم اثمروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض» (١: ٢٦و٢٨).

(ب) ويورد سفر التكوين أحد مظاهر هذا التسلط :

«وجبل الرب الإله من الأرض حيوانات البرية وكل طيور السماء - فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكلّ مادعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها» (٢: ١٩) والمقصود هنا إبراز علم الإنسان بباقى الكائنات مما يمكنه من إطلاق الأسماء عليها - «كأجناسها». وإذ ينفتح أمامه باب العلم بالعالم الطبيعى فإنه يستطيع بذلك أن يمارس التسلط على باقى الكائنات.

---

(٢٤) كتاب الدسقولية أو تعاليم الرسل، إعداد وتعليق وتقديم وليم سليمان قلادة القاهرة، ١٩٧٩، الفصل ٥٨:٣٣ و٦٢ و٦٣ و٦٥ وما بعدها.

(جـ) ولكنه يمارس وظيفته هذه ليحقق الهدف الذى وضعه للكون الخالق - الأصل، الذى أقام الإنسان ممثلا له فيه. وإذا كانت للإنسان الحرية فى اختيار اسلوب عمله وغايته، فإنه فى هذا الاختيار مسئول أمام من أقامه. فليس للإنسان حرية فى أن يفسد الأرض أو يبدد الأمانة - الوديعة التى كلف بحفظها؛ فلعمله هدف أساسى :

«وأخذ الرب الإله آدم ووضعه فى جنة عدن ليعلمها ويحفظها» (٢:١٥) (ليفلحها ويحرسها: الترجمة اليسوعية). ولكن الرب الإله حريص على أن لايغترب الإنسان فى العمل، فيتحول هذا إلى جوهر آخر للإنسان فلا تكون له ثم فرصة للتأمل والاستمتاع والرجوع إلى أصله.. هذه هى شريعة يوم الراحة التى يقدم السفر نموذجاً لممارستها ماصنعه الرب الإله نفسه، وعبر الكاتب بالوحى عن ذلك فى ألفاظ ومعان بشرية :

«فأكملت السموات والأرض وكل جندها. وفرغ الله فى اليوم السابع من عمله الذى عمل. فاستراح فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل. وبارك الله اليوم السابع وقدسه - لأنه فيه استراح من جميع عمله الذى عمل.. خالقاً» (٢:١-٣).

وهكذا جاءت وصية السبت ضمن الوصايا العشر (خروج ٢٠:٨-١١).

وحين رأى السيد المسيح أن حفظ هذه الوصية حولها إلى شكل حرفى بلا مضمون، كشف لسامعيه المعنى الحقيقى للراحة - «إذاً يحل فعل الخير فى السبوت» (متى ١٢:١٢، مر٣:٤، لوقا٦:٩، ١٣:١٤، ١٤:٣، يو٩:١٦).

الإنسان محبة :

على أن ثمة مشابهة بين الرب الإله - الأصل، والإنسان - صورته ومثاله. تزداد تألقاً مع العقيدة المسيحية فى الله، التى بدأنا بها كلامنا :

الله محبة

والإنسان جاء على صورة الله ومثاله

فالنتيجة أن يكون الإنسان أيضا محبة.

ونحن نجد بذرة هذه الحقيقة فى الصفحات التى نقرأها الآن من سفر التكوين. ولابد أن نقوم بهذه القراءة بأسمى مافى الإنسان من تصور ونبل. ففى هذه البداية العذراء الطاهرة التى يرويها سفر التكوين، يكون أروع وأعمق تعبيرعن المحبة هو العلاقة بين الرجل والمرأة؛ إنها علاقة العطاء الأكمل. إن حواء لم تأت من تراب الأرض بل جاءت من عطاء قدمه آدم - من جوهره، من جسمه : أخذ الرب الإله «واحدة من أضلاع آدم وبنى الرب الضلع التى أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى. هذه تدعى امرأة لأنها من امرىء أخذت» (٢:٢١-٢٣). ومؤدى هذه العلاقة الكيانية - الوحدة بين

طرفيها. يقول الكتاب «الرجل... يلتصق بامرأته ويكونان جسدا واحداً» (٢:٢٤). هذه هي علاقة المحبة بين نظيرين، وتختلف عن علاقة الإنسان بباقى الكائنات. فلقد رأينا علاقة التسلط والسيادة من الإنسان على باقى الكائنات؛ قد تكون فيها الشفقة ولكن ليس ثم الحب. يعبر الوحى عن الفرق بين الوضعين إذ يقول بعد أن سمى الحيوانات «فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع الحيوانات - أما لنفسه فلم يجد معينا نظيره» (٢:٢٠) والنتيجة - «قال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فأصنع له معينا نظيره» (٢:١٨). وهكذا جاءت حواء - من جوهر آدم، ومن لحمه ومن عظامه.

وفى حقيقة الأمر، فإن للزواج فى المسيحية طبيعة روحية سامية. فالسيد المسيح يؤكد الوحدة الكيانية التى تنتج عن هذه الرابطة حين استبعد من تنظيمها الطلاق إلا لسبب خاص ينطوى على فصم كيانى طبيعى للرابطة (الزنا). واستخدم السيد للتعبير عن هذا الاتحاد نفس عبارات سفر التكوين. وأضاف :«إذاً ليسا بعد اثنين بل جسد واحد؛ فالذى جمعه الله لايفرقه إنسان» (متى ١٩:٣-٦، مرقس ١٠:١-٩) حتى أن الواحد منهما وهو يحب الآخر فإنما هو يحب نفسه :«يجب على الرجال أن يحبوا نساءهم كأجسادهم، من يحب امرأته يحب نفسه» (أ فسس ٥:٢٨ و٢٩ و٣١ و٣٣).

ويتجلى فى الرابطة الزوجية بين الرجل والمرأة العطاء المتبادل. كل منهما يمنح ذاته للآخر.صاغ بولس الرسول هذه الحقيقة على النحو التالى :

«لاسلطة للمرأة على جسدها - فإنما جسدها لزوجها. وكذلك الزوج - لاسلطة له على جسده، فإنما جسده لامرأته» (١كورنثوس٧:٤).

ولكن الواحد منهما إذ يتجلى للآخر فى حب ذاته فإنما ليجد ذاته فى من يحب.

يقول الرسول بولس :«لاتكون المرأة فى الرب بدون الرجل، ولا الرجل بدون المرأة» (١كو١١:١١) يقول السيد المسيح :«من يتمسك بحياته (النفسه) يخسرها - يهلكها ومن أعطى حياته... يجدها» (متى ١١:٣٩، ١٦:٢٥، مرقس ٨ :٣٥، لو ٩:٢٤، ١٧:٣٣، يوحنا ١٢:٢٥).

ويسمو العطاء بين الزوجين لدى الرسول بولس ليشبه ما أتمه المسيح كلمة الله من تضحية للجماعة التى تؤمن به - لكنيسته :«أيها الرجال أحبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضاً الكنيسة وضحى بنفسه من أجلها» (افسس ٥:٢٥) ومن الناحية الأخرى يشبه الرسول مايقدمه لكنيسته بما يبذله الرجل لامرأته :«من أحب امرأته أحب نفسه - فما من أحد يبغض

جسده، بل يغذيه ويعنى به شأن المسيح بالكنيسة - فنحن أعضاء جسده» (افسس ٥:٢٩) فثم عطاء متبادل: المسيح أحب الكنيسة وضحى بنفسه من أجلها - والكنيسة تخضع للمسيح. وهكذا يخلص الرسول من خلال هذه المطابقة بين الرابطتين إلى القول «هذا السر (الزواج) عظيم - (إنه) سر المسيح والكنيسة» (٥:٣٢).

فى رابطة الزواج الجسدية السامية تتبدى المحبة فى بساطتها وعمقها على النحو الذى بدأنا به حديثنا هذا؛ وحدة الجوهر أو الطبيعة الإنسانية التى يستوعبها كاملة كل من الرجل والمرأة - مع تميز الأشخاص، فلكل منهم صفته الحية الشخصية التى تعبر عن الجوهر المشترك تعبيراً متميزاً. لأن تحقق وجوده يتم بعطاء ذاته للآخر، وتقبل العطاء المقدم له من هذا - أى عطاء الآخر ذاته له.

وثمة بين الاثنين وحدة فى الإرادة والعمل - فالمرأة كما يقول التكوين معين للرجل ويتم الاثنان مشروعهما فى توجه موحد - كل منهما بحسب قدراته وأسلوبه. ومن هنا حفظ الكيان المشترك مع ضمان احترام كل من عناصره احتراماً كاملا.

على أن هذا البناء المتكامل لاينطبق على الأسرة بل هو يشمل الجماعة البشرية فى مجموعها: ثمة وحدة فى الطبيعة الإنسانية وتميز لكل شخص فيها. ولعل مما يعبر عن ذلك أسلوب الحديث فى سفر التكوين عن الإنسان بصيغة المفرد والجمع فى آن واحد:

«فخلق الله الإنسان على صورته.

على صورة الله خلقه (بالمفرد تعبيراً عن الطبيعة الواحدة).

ذكراً وانثى خلقهم (بالجمع للدلالة على تميز الأشخاص) وباركهم الله...» (١:٢٧ و٢٨).

وهذا مانجده أيضا عند الحديث عن ضيوف إبراهيم الثلاثة (تكوين ١٨).

ملتقى علاقتين

وهكذا نجد أن الإنسان - كل شخص - فى مفهوم سفر التكوين هو ملتقى خطين : رأسى يربطه بأصله - يستمد منه الوجود والمشابهة و السيادة على الكون ليوجهه حسب قصد خالقه ليكون مسئولا أمامه عن ذلك كله؛ ثمة علاقة حية بينهما فيها المحبة، وفيها الأمر من جانب الخالق والطاعة من المخلوق. بهذا لا يكون الإنسان هو قمة السلطة على الكون بل هو صاحب رسالة فيه ومسئول عن إنجازها أمام الله الكامل المطلق.

وخط أفقى - يربطه بالجماعة الإنسانية : الأسرة فالمجتمع فالبشر جميعاً لا يستطيع التفرد والانفصال عنها وهو يعمل أو يملك أو يستهلك أو يفكر. إن الله **ينظر للإنسان كجماعة، وقد**

جاء خطابه إليه فى صيغة الجمع. فثمة طبيعة واحدة فى أشخاص كثيرين توحدهم هذه الطبيعة. فهو شخص يعبر فى تميز عن هذه الطبيعة وليس فرداً يحيا دون ارتباط بغيره أو مسئولية نحوه.

ويمضى تيار الحياة متدفقاً - من الله إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الله. ويقف الإنسان وسيطاً بين الخالق المطلق الكامل والكون المخلوق النسبى. يستوعب الكون فى ذاته، ويحافظ على ماغرسه الله من كلمته فى خليقته كى لاتفقد جمالها بل يزيد. ثم يقدم ذلك كله إلى سيده المسئول نحوه - تقدمة حب وشكر. هذا هو عمل الكاهن.

وتفصح نصوص سفر التكوين عن علاقة حميمة تربط الإنسان بأصله، فيروى كيف يحدث اللقاء بينهما فى الصباح الباكر «عند هبوب ريح النهار» (٣:٨).

ويتواصل الحوار بينهما خاصة عندما يحفز الله الإنسان ليمارس هذا مهمته كسيد للخليقة ومتسلط عليها معطياً إياه البركة لتحقيق ذلك (١:٢٨-٣٠) وعندما يخاطبه بالوصية (٢:١٦و١٧) ويحاسبه على مخالفتها (٣:٩-١٩) هكذا يستمر اللقاء والحوار والصلة الوثيقة الحميمة بين الله والإنسان، فيكون فى ذلك كله مصدر الطموح فى الإنسان إلى الكمال وضمان تحقيقه.

هذا عن الخط الرأسى.

أما عن الخط الأفقى فقد رأينا عطاء الرجل الأول لامرأته وحديثه عنها بما يعبر عن وحدة الجنس البشرى - وحدة طبيعته مع تنوع أشخاصه - ثم يكثر نسل آدم وتتواصل حياة البشر.

إن رواية مسارهذا «المشروع» الإلهى العظيم تقدم لنا إنجازه فى حلقات متصاعدة مترابطة، فى كل منها يمنح الرب الإله المحب الكريم عطاء معينا، يتلوه عطاء أعظم- بقدر ما أن الكائنات الحية أسمى من المادة الجامدة، وبقدر ماأن الحياة تمضى متصاعدة من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان.

والوحى هنا يفصح عن الله العلى يغرس عطاءه بروحه وكلمته، يغرسه تدريجيا، وفى كل مرحلة بقدر ماتطيق - حتى إذا استوعبتها صار الكون مستعداً لعطاء جديد من «كلمة الله».

إلى أن نصل إلى ذروة مرحلة الخليقة، حين غرس الله «صورته» فى المادة - فكان الإنسان.

يقول الوحى: «وجبل الرب الإله آدم - تراباً من الأرض، ونفخ فى أنفه نسمة حياة. فصار نفساً حية» (٢-٧).

ويبقى سؤال :

إن الله مطلق فى كرمه، وعطاؤه لايمكن أن يتوقف، ومنطق مسار إنجاز مشروع الخليقة كما رأينا هو استمرار تزايد العطاء مرحلة بعد أخرى - فهل ثم عطاء بعد ذلك؟ وكيف سيكون؟

إن إجابة المسيحية على هذا السؤال هى أنها تعتبر أن هذا الصنيع الأول للإله المحب - وبمنطقه الداخلى ذاته - مجرد خطوة أولى فى مسار طويل، يواصل خلاله الإله الكريم عطاءه دفعة بعد أخرى. ولذلك فإنها اعتبرت أن فى مجئ كلمة الله فى شخص السيد المسيح بداية **«خليقة جديدة»** (٢كورنثوس ٥:١٧، غلاطية ٦:١٥) يضئ عليها نور أسمى من نور الخليقة الأولى. ومن هنا أهمية فهم ماجرى فى الفصلين الأول والثانى من أول أسفار التوراة - التكوين، وتعمق منطق هذا العمل وتصاعد عطاء الله فيه. ذلك أننا نستطيع أن نقول ببساطة **إن المسيحية هى استمرار عطاء الله بغرس كلمته بروحه فى الإنسان والكون ليقيم الخليقة الثانية الجديدة**. فهذا هو منطق المسار المتصاعد الذى يقدمه تاريخ الخليقة. فما تم فى اليوم السادس لم يكن نهاية العمل بل بدايته التى واصلها كلمة الله وروحه الذى ابدع الخليقة الأولى.

إن الصفحة الأولى من المسيحية هى عقيدة الخليقة الأولى

والصفحة الثانية هى عقيدة الخليقة الجديدة بمجئ كلمة الله بين البشر.

وماذا أيضاً بعد هذا العطاء الجديد فى المسيحية؟

يستمر فيض العطاء. ويقف القديس يوحنا الرسول وعيناه نحو المجهول الأبدى. واثقا من كرم الله وجوده.

يقول :

«انظروا أية محبة أعطانا الآب حتى ندعى أولاد الله ونحن بالحقيقة أبناؤه.

«أيها الأحباء - الآن نحن أولاد الله.

«ولم ينكشف بعد ماذا نصير إليه.

«ولكن نعلم أنه إذا ظهر المسيح نكون مثله ...» (١ يوحنا ٣:١ و٢).

هكذا ينفتح مسار التقدم أمام الإنسان، ليكون الغد دوما خيراً من اليوم والأمس.

وفى هذا المسار، ومع كل تقدم يتحقق للإنسان، تظل العقيدة المسيحية هى :

أولاً : أن صانع هذا كله هو الإله الواحد المتعالى وأن كل مايتحقق للإنسان إنما هو بتفضل من إلهه عطاءً كريما.

ثانياً: وبالتالى فإنه مهما حصل الإنسان من نعم ومن مجد يظل لله تعالى وتبارك التعالى والمفارقة - ويظل ذلك كله قائما بل ويتزايد بين الله المطلق الكامل والمخلوق النسبى المحدود.

وبإيجاز، نقول إن الله فى المسيحية واصل عطاءه للإنسان فرفعه من مستوى العبد إلى درجة الابن. ففى بداية انجيل القديس يوحنا يقول الوحى :

«كل الذين قبلوه (يسوع المسيح) أعطاهم سلطانا أن يصيروا أولاد الله ... الذين ولدوا - ليس من دم من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل - بل من الله» (١:١٢:١٣).

«أحبوا أعداءكم ... لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ... فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو كامل» (متى ٤٣- ٤٨ وانظر أيضا لوقا ٢٠:٣٦ ويوحنا ١٢:٣٦ وعبرانيين ٢:١٠).

وتكثر فى العهد الجديد عبارة الميلاد من الروح، أو الميلاد الثانى الذى به تتحقق الخليقة الجديدة فى مقابل الميلاد الجسدى الذى هو الخليقة الأولى (يوحنا ٣:٨ و٢٦، ١ يوحنا:٢:٢٩، ٣:٩، ٥:١٨، ١ بطرس ١:٢٣... وغيرها).

وفى كلمات حلوة يقول السيد المسيح لتلاميذه :

«لاأعود أسميكم عبيدا...

بل أدعوكم أحبائى ...» (يوحنا ١٥:١٥).

... والجمال:

ومما يلفت الانتباه عند قراءة الفصل الأول من التكوين أن الكاتب الملهم يقدم إنجاز كل «يوم» من أيام الخليقة على أنه عمل فنى مفعم جمالا - لابد أن يسعد به كل من يشاهده. وتتكرر فى ختام كل يوم هذه العبارة :

«ورأى الله ذلك أنه حسن» (١:٤ و١٠ و ١٢و ١٨و ٢١و ٢٥).

إن سفر التكوين يقدم لنا فى صفحاته الأولى ليكون مصدراً للإمتاع الروحى والدهشة الفنية. وهذا شئ طبيعى طالما أن التحول الذى حدث كان انتقالا من الفوضى ومن الخواء؛ فحل التناسق والنظام والترتيب فى مظاهر الكون. ولم تعد الطبيعة خالية خربة - والخواء هنا ليس ماديا وحسب؛ بل معنوى أيضاً. وحقق التغيير مطابقة بين الشكل المتناسق والنظام الدقيق وبين المعنى الذى يسكن الوجود من الداخل - فأصبح الشكل تعبيراً عن المضمون والهدف والنظام.

حين كان السيد المسيح يعلم الجموع، كشف لهم سر الجمال الحقيقى فى الكون :

« تأملوا زنابق الحقل ...
« أقول لكم - ولاسليمان (الملك) فى كل مجده
« كان يلبس كواحدة منها » (متى ٦: ٢٨ و٢٩).

وعلى أساس تصور الجمال على أنه تعبير عن المضمون على هذا النحو المذكور صار ممكنا للعهد القديم أن يقرب بين قوانين الطبيعة - وقوانين الإنسان : الأخلاق والمجتمع. ونحن نقرأ فى قصة الخليقة أنه مع كمال مشروعها بمجئ الإنسان، لم يعد الكون حسنا (جميلا) وحسب، بل صار حسنا (جميلا) جداً (١:٣١).

إن التأمل فى نظام الكون ودقته واستمراره - أعطى للقوانين الموضوعة للإنسان قوة وأكسبها احتراماً لدى من تخاطبهم، كما أن رؤية الجمال كمطابقة بين الشكل والمعنى الداخلى لم تعد قاصرة على تأمل مظاهر الطبيعة بل اتسع نطاقها لتشمل التصرف الإنسانى العملى - فبقدر مايكون هذا التصرف تعبيراً عن قيمة، وبقدر التصاقه بهذه القيمة يكون جماله. وهكذا يبدأ داود النبى التأمل فى جمال الكون والنظام الذى يحكم ظواهره، لينتقل إلى الناموس الأخلاقى فيبرز روعته - ومرة أخرى نقرأ فى أناشيد داود :

« السموات تحدث بمجد الله
« والفلك يخبر بعمل يديه -
« يوم إلى يوم يذيع كلاماً
« وليل إلى ليل يبدى علما ... »
هذا عن الكون - ثم يضيف :
« ناموس الرب كامل يرد النفس
« شهادات الرب صادقة تصير الجاهل حكيما.
« وصايا الرب مستقيمة تفرح القلب
« أمر الرب طاهر ينير العينين.
« خوف الرب نقى ثابت إلى الأبد
« أحكام الرب حق - عادلة كلها ... » (مزمور ١٩). وهذا الربط بين النظامين الطبيعى والأخلاقى نجده أيضاً فى الأنشودة الطويلة التى خصصها سفر المزامير للتغنى بالشريعة الأخلاقية وسموها:

« إلى الأبد يارب كلمتك - مثبتة فى السموات

«إلى جيل فجيل أمانتك.
«أسست الأرض فثبتت
«على أحكامك تثبت (السموات والأرض) اليوم
«لأن الكل عبيدك.
«لولا أن شريعتك لذتى لهلكت فى بؤسى
«إلى الدهر لا أنسى وصاياك
«لأنك بها أحييتنى ...
«لكل كمال رأيت حدا -
«أما وصيتك فلا حد لرحبها...» مزمور ١١٩ : ٨٩-٩٦) وفى مزمور ٢٤ نجد انتقالا طبيعياً وهادئا بين سيادة الله على الكون وارتباط ذلك بالإنسان الطاهر الذى يواصل عمل الله من خلال طهارة يديه ونقاء قلبه.

«للرب الأرض وملؤها.
«المسكونة وكل الساكنين فيها،
«لأنه على البحار أسسها
«وعلى الأنهار ثبتها.
«من يصعد إلى جبل الرب،
«أو من يقوم فى موضع قدسه -
«الطاهر اليدين
«والنقى القلب،
«الذى لم يحمل نفسه إلى الباطل
«ولا حلف كذباً».

وطالما أن لكل نظام أو قانون فى الطبيعة أو الإنسان معنى وهدفاً، فإن الفصل بين الشكل والمضمون يصبح مسخاً للقانون وإهداراً لقيمته. ولذلك يصبح تصرفنا لاجمال فيه خالياً من الحكمة. ويتجلى هذا بوضوح فى مواجهة العهد القديم للتمسك بأشكال الوصايا دون أن يكون الشكل تعبيرا عن هدف الوصية ومعناها الحقيقى.

وتتواصل أقوال أنبياء العهد القديم :

عاموس النبى يجعل تنفيذ شكل الوصية دون مضمونها - الحق والبر، أمراً بغيضاً مكروها قبيحاً، ولو امتلأ نغمات وأغانى؛ يقول الله على لسانه :

«أبغضت، كرهت أعيادكم

«ولست ألتذ باعتكافاتكم.
«إنى إذا قدمتم محرقاتكم وتقدماتكم
«لا أرتضى ...
«أبعد عنى ضجة أغانيك
«ونغمة ربابك لا أسمع.
«وليجر الحق كالمياه
«والبر كنهر دائم ...» (٥:٢١:٢٤)
ويطلق هوشع دعوة الله التى ستتكرر فيما بعد :
«أريد رحمة لا ذبيحة
«ومعرفة الله أكثر من المحرقات» (٦:٦).
وهذا مانجده عند ميخا (٦:٦:٨) وإشعياء (١:١٠- ١٧) ويربط هذا الأخير بين سيادة الله على الكون وبين الوصية الأخلاقية، ويوضح أن الهدف من تطلب شكل خارجى للوصية مثل بناء بيت الله وتقديم الذبائح، إنما يقصد به أن يكون تعبيراً عن مضمون داخلى هو جوهر الوصية :
«هكذا قال الرب :
«السموات كرسى لى
«والأرض موطئ قدمى -
«أين البيت الذى تبنون لى
«وأين مكان راحتى
«وكل هذه صنعتها يدى ...
«يقول الرب :
«إلى هذا أنظر
«إلى المسكين والمنسحق الروح
«والخائف من كلامى ...» (٦٦ : ١-٦ وانظر مزمور ٥: ٨-٢١).
ويعلن ملاخى فى نبوته - مستخدماً نفس هذه الفكرة عن سيادة الله الشاملة على البشر جميعا، أن عبادة إسرائيل الشعب المختار وطقوسه الخالية من المعنى وإكرام الله أصبحت غير مقبولة. وعلى العكس من ذلك، فإن الأمم الأخرى الذين ليسوا من هذا الشعب فإنهم حين يحتفظون بجوهر العلاقة بين الإنسان والله فإن عبادتهم يسر بها الله :
«ليست لى مسرة قال رب الجنود

«ولاأقبل تقدمة من يدكم.
«لأنه من مشرق الشمس إلى مغربها
«اسمى عظيم بين الأمم
«وفى كل مكان يقرب لاسمى بخور وتقدمه طاهرة.
«لأن اسمى عظيم بين الأمم – قال رب الجنود،
«أما أنتم فمنجسوه» (١:١٠ و١١).

... والحكمة:

والجمال فى الكون هو فى العهد القديم مرادف للحكمة؛ إن التناسق الذى ساد امتلاء الكون يؤكد عمل العقل الخالق.فمن مجموع رواية التكون التدريجى والمنطقى للطبيعة كما أورده سفر التكوين استخلص أنبياء العهد القديم أن هذا النظام وقوانينه يعبر عن الحكمة ويمكن للفهم أن يستوعبه :

«الرب بالحكمة أسس الأرض
«وأثبت السموات بالفهم» (أمثال ٣:١٩).

ويتحدث الحكمة – الذى هو كلمة الله، عن نفسه وعن كيفية إبداع الكون به :

«الرب حازنى أول طريقه
«من قبل أعماله
«منذ القدم
«منذ الأزل مُسِحت (بضم الميم وكسر السين).
«منذ البدء
«قبل أن كانت الأرض.
«وُلِدت (بضم الواو وكسر اللام) حين لم تكن الغمار
«والينابيع الغزيرة المياه
«قبل أن أقرت الجبال
«وقبل التلال ولدت
«إذ لم يكن قد صنع الأرض بعد
«ولا مافى خارجها، ولا مبدأ أتربة المسكونة
«حين هيأ السموات – كنت هناك

«وحين رسم حدا حول وجه الغمر.
«حين ثبت الغيوم فى العلاء
«وقرر ينابيع الغمر،
«حين وضع للبحر حده
«فلا تتعدى المياه تخمه.
«وحين رسم أسس الأرض
«كنت عنده صانعاً،
«وكنت كل يوم فرحه –
«فرحاً دائماً قدامه
«فرحاً فى مسكونة أرضه
«ونعيمى مع بنى البشر».

وينتقل النبى بعد ذلك إلى الشريعة الخلقية، فالحكمة – الكلمة واحد هو مبدع الجمال والأخلاق :

«فالآن أيها البنون –
«أسمعوا لى؛ فطوبى للذين يحفظون طرقى.
«اسمعوا التأديب وكونوا حكماء
«ولاتهملوه.
«طوبى للإنسان الذى يسمع لى ساهراً عند مصاريعى
«يوماً فيوما حافظاً قوائم أبوابى.
لأن من وجدنى وجد الحياة
«ونال رضى من الرب،
«ومن أخطأ عنى ظلم نفسه
«كل من يبغضنى يحب الموت» (أمثال ٨:٢٢– ٣٦).

وتمتلئ أسفار الحكمة فى العهد القديم بالدعوة إلى اكتساب الحكمة ومحبة الفهم – وهى دعوة للتأمل فى نظام الكون وللسلوك الحسن فى الحياة (انظر أمثال ١:٢٠-٢٢، ٢:١-١١، ٣:١٣- ١٥، أيوب ٢٨:١٢– ٣٨، مز ١٠٤:٢٤، ١٣٦:٥، أرميا ١:١٢، ٥١:١٥)

وثم سؤال :

لماذا رأى الرب الإله – الجمال فى الطبيعة والإنسان ؟

الإجابة :

لأنه رأى فيها كلمته - حكمته، ملكا :

«فى سفر المزامير نشيد محبة موجه للمسيح الملك كلمة الله :

«فاض قلبى بكلام صالح

«إنى أقول أعمالى للملك،

«لسانى قلم كاتب ماهر :

«إنك أبرع جمالا من بنى البشر

«وقد انسكبت النعمة على شفتيك

«فلذلك باركك الله إلى الأبد..

«عرشك ياالله إلى دهر الدهور

«وصولجان ملكك صولجان استقامة...

«لذلك تحمدك الشعوب إلى الدهر والأبد» (مزمور ٤٥).

الكون قيثارة:

ويبين من قصة الخليقة أن الله أعطى الوجود لكل شئ، فى كل من مستويات الخليقة بنطقه- بكلمته.

ونحن نبصر النظام والتناسق والجمال فى كل شئ، وفى كل مستوى وفى الكون ككل. صار هذا كله تعبيراً نسبيا عن كلمة الله، الذى يمنح من ذاته لكل موجود بحسب قدرة هذا الموجود على الاستيعاب وعلى التغيير. يسكن فى الكون كله وفى كل من آجزائه بأساليب متنوعة تظل دوما نسبية محدودة وإن كانت تكشف من عظمة الله وكرمه ومحبته الفائقة.

كل شئ فى الخليقة، بل والكون كله هو «تعبير» عن مضمون ساكن فيه، قارٌ فى داخله - نوع معين من النظام والقانون والتناسق والجمال - مستمد من المطلق الكامل كلمة الله غير المادى وغير المحدود.

ولقد نجح آباء الكنيسة فى الكشف عن رؤية التناسق والجمال فى الكون الذى أبدعه الخالق العظيم، واستخلصوا من ذلك الدليل على وجود الخالق ووحدانيته، يقول القديس أثناسيوس الرسولى :

«إذاً فإن كان يوجد هنالك فى كل مكان نظام لااضطراب، وتناسب لاتباين، وترتيب لاتشويش، وكل شئ فى نظام متناسق - وجب علينا حتما، بل دفعنا دفعاً أن ندرك السيد الذى جمع كل الأشياء معا وأحكمها وأوجد فيها تناسقاً.

«... إذاً فإن هذا النظام فى ترتيبه وهذا التناسق والتوافق فى كل الأشياء - هذه تبين أن الكلمة هو ضابطه ومدبره - غير متعدد بل واحد».

ويقدم القديس الكون كما لو كان قيثارة تخرج منها أروع النغمات الموسيقية :

«... فكما إذا سمع المرء عن بُعد قيثارة مكونة من أوتار متعددة مختلفة وأعجب بتوافق نغماتها، أى أن صوتها لايتكون فقط من نغمات منخفضة ولا من نغمات عالية أو متوسطة فقط بل تعطى كل الأوتار أصواتها متوازنة معا - (إذا سمع المرء ذلك) لايتسرب إلى ذهنه قط أن القيثارة تلعب من تلقاء نفسها، أو أن أشخاصاً كثيرين يضربون عليها، بل يثق تماماً أن هنالك موسيقيا واحداً حتى وإن كان لايراه) استطاع بمهارته أن يوجد توافقاً بين كل الأوتار لتعطى نغمة شجية - هكذا أيضا إذا كان نظام كل الكون فى توافق كامل ... وكل الأشياء تتحد معا فى نظام واحد، فمن اللائق أن نعتقد أن ضابط الكل وملك كل الخليقة واحد لا كثيرين وهو الذى بنوره يضئ الكل ويحركه»[٢٥] «الكلمة، الذى وهو يختلف عن كل الأشياء التى خلقت، وعن كل الخليقة ...(فإن) كل الأشياء كائنة بكلمة الله وحكمته» ...(٤٠).

«إذاً فإن كلمة الآب القدوس الكلى القدرة والكلى الكمال، ... اتحد بالكون وكشف عن قواته فى كل مكان وأنار الكل ... وهو يمسكها كلها ويربطها بنفسه، دون أن يترك شيئاً خاليا من قوته ...

«... وكما إذا ضبط موسيقى قيثارة، وبذكائه جعل النغمات العالية متوافقة مع المنخفضة، والنغمات المتوسطة مع بقية النغمات، وكانت نتيجة هذا إعطاء نغمة واحدة - هكذا أيضاً إذا أمسكت حكمة الله الكون كقيثارة، فجعلت مافى الهواء متوافقاً مع ماعلى الأرض، ومافى السماء متوافقاً مافى الهواء. ووحدت الجزء مع الكل، محركا كل الأشياء بإشاراته وإرادته - كانت النتيجة الطيبة الجميلة وحدة الكون ونظامه ...

«ولإمكان فهم حقيقة عظمى كهذه بأحد الأمثلة : لنشبه مانريد شرحه بجوقة مرتلين؛ فكما أن الجوقة مكونة من أشخاص مختلفين - أطفال وسيدات ورجال، مسنين وأحداث. وإذا ماأعطى قائدهم إشارة فكل منهم يخرج صوتا متفقا مع طبيعته وقوته - الرجل كرجل، والطفل كطفل، والمتقدم فى السن كمسن، والشاب كشاب - بينما الكل يؤلفون نغمة واحدة متوافقة.

«هكذا أيضاً يجب أن تكون فكرتنا عن كل الخليقة - وإن كان المثل غير واف بالغرض،

(٢٥) الرسالة إلى الوثنيين، ٣٨.

ولكن بفكرة أوسع. لأنه بإيماءة واحدة، كما من كلمة الله - تنتظم كل الأشياء فى وقت واحد، وكل يؤدى وظيفته المناسبة، وكلها تؤدى معا إلى نظام واحد (٤٢ و ٤٣).

ونسمع فيما يلى نموذجاً مما ترتله الكنيسة فى القداس :

«قدوس أنت أيها الرب - وقدوس فى كل شئ.

«وبالأكثر مختار هو نور جوهريتك

«وغير موصوفة هى قوة حكمتك

«وليس شئ من النطق يستطيع أن يحد لجة محبتك للبشر.

«خلقتنى إنسانا - كمحب للبشر

«ولم تكن أنت محتاجا إلى عبوديتى

«بل أنا المحتاج إلى ربوبيتك.

«من أجل تعطفاتك الجزيلة كونتنى إذ لم أكن -

«أقمت السماء لى سقفا

«وثبت لى الأرض لأمشى عليها

«من أجلى ألجمت البحر.

«من أجلى أظهرت طبيعة الحيوان

«أخضعت كل شئ تحت قدمى

«لم تدعنى معوزاً شيئا من أعمال كرامتك

«أنت الذى جبلتنى - ووضعت يدك على

«وكتبت فىّ صورة سلطانك

«ووضعت فىّ موهبة النطق

«وفتحت لى الفردوس لأتنعم

«وأعطيتنى علم معرفتك ...»

وتعبر مقدمة إنجيل يوحنا عن عقيدة خلقة العالم بكلمة الله، وأن الكلمة سابق على الخليقة لأنه من طبيعة الله ولايمكن تصور الله أخرس بلا قول أو نطق - بلا كلمة، حاشا له! يبدأ الإنجيل بكلمة الله السابق على الخليقة :

«فى البدء كان الكلمة

والكلمة كان عند الله

«وكان الكلمة الله -

«هذا كان فى البدء عند الله».

ثم يوضح عمل الكلمة فى الخليقة :

«كل شئ به كان

«وبغيره لم يكن شئ مما كان

«فيه كانت الحياة

«والحياة كانت نور الناس،

«والنور يضئ فى الظلمة

«والظلمة لم تدركه» (يوحنا ١:١-٥).

الحياة - والمعرفة:

ولكن الفصل الثالث من سفر التكوين يروى مأساة الإنسان وقد أساء استخدام حريته ففقد مركزه كنقطة التقاء عليها مستقبل الكون كله.

عبر عن ذلك ماورد فى هذا الفصل عن الشجرتين والوصية بشأنهما. ويفصح الاسم الذى أعطى لكل منهما عن مغزى القصة؛

ثمة شجرة الحياة

وشجرة المعرفة

والوصية أن لايأكل من الثانية، أى أن يكون طعامه من الأولى - مع تبصيره بأن المعرفة المجردة التى لاتستمد من واقع الحياة، ولاتكون فى خدمتها - نتيجتها الموت (٢:٩ و١٥-١٧). والمعنى أن لاتنفصل المعرفة عن الحياة والممارسة. أو فى كلمات نص مسيحى من القرن الثانى:

«مامن معرفة حقيقية بدون حياة ... فكل من يعتقد أنه يعرف شيئا بمعزل عن المعرفة الحق التى تشهد لها الحياة فذلك لايعرف شيئاً وتغويه الحية لأنه لم يحب الحياة» (ديوجنيتس ١٢)

وفى الكتاب المقدس تأتى المعرفة مرادفة للحب. فما من حب حقيقى إلا وأساسه وثمرته - المعرفة الحميمة. التجريد يشوه العلاقة ويجعلها تتعلق بشئ جامد مصمت.

ويتضح من مضمون القصة أن للإنسان حرية الاختيار، فهذا مدلول الوصية ووضع الجزاء عند مخالفتها.

وتكشف المناقشة التى دارت بين حواء والحية الغاوية كما وردت فى سفر التكوين ، تكشف عن حقيقة الخطيئة - ليس وحسب ماارتكبه الإنسان الأول، ولكن الخطيئة التى

يرتكبها أى إنسان فى أى زمان ومكان. كذلك الأمر فيما يتعلق بالآثار التى تترتب على الخطيئة فهنا نقرأ إلى الرواية التاريخية، مايحدث الآن وهنا :

الحية - أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجرة الجنة؟ (الكذب واضح لأن الله لم يحرم إلا شجرة واحدة لا كل الشجر).

المرأة - من ثمر شجر الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التى فى وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولاتمساه لئلا تموتا.

الحية - لن تموتا. بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تتفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر.

ولكن ماذا هنا من جديد - فالإنسان مخلوق على صورة الله ... هنا تظهر حقيقة الخطيئة؛ هدف التحريض أن يكون للإنسان طريق مغاير ليكون كالله، «عارفاً» - بالانفصال عنه كأصل، وسيد، يحاسب ويقيّم. وبعدم تصديق قوله بجعله كاذبا :

«لن تموتا ...»

ثم - بترك شجرة الحياة والممارسة إلى الموقف السلبى : المعرفة. وبدلا من بذل الجهد والمعاناة من أجل تحقيق هدف «الحياة» يكون الاستمتاع الخاوى.

وهكذا تكتمل الغواية؛ «فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر».

ولكنها بهجة تخالف الجمال الذى رآه الخالق فى خليقته - هذا الجمال كان تعبيراً عن الكلمة الذى غرس التناسق والنظام فى الكون ليكون محققاً لقصد صانعه. أما مارأته المرأة فكان تعبيراً عن الكذب والانفصال عن الكلمة.

عزف الإنسان عن الممارسة واكتفى بالمعرفة، فخضع لقوى الحتمية - لأن موقفه كان سلبياً بلا إرادة أو حياة. وفقد مشابهة الله إذ امتنع عن ممارسة التسلط والسيادة على الحية وإطراح غوايتها.

ومن هنا قلنا إن القصة تعبير عن الخطيئة فى كل زمان ومكان. فيها تملأ الإنسان روح الزهو والتفرد على أساس أنه سيد ينافس الله وبنى جنسه ويستبعدهم من حياته ليكون هو السيد الفريد فلا يقف فى طريق طموحه الجامح أى قيد رأسى أو أفقى.

ولكن سرعان مايكتشف الإنسان الوهم، وكيف أنه فقد مجده الأول وصار عرياناً، وعوض الإحساس بالجمال يخجل من وضعه الجديد؛ وعوض اللقاء والحوار الحميم مع الله صار الخوف

والارتباك والعقاب (٣: ٩-١١) فحين سمعا صوت الرب الإله «اختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله فى وسط شجرة الجنة. فنادى الرب الإله آدم وقال له : أين أنت. فقال : سمعت صوتك فى الجنة فخشيت - لأنى عريان فاختبأت ...».

وجاءت النتائج طبيعية. وهى ماتحدث كآثار للخطيئة فى كل زمان ...

وبدلا من أن يواصل الصراع ضد الخراب والفوضى والخواء والمحافظة على جمال الكون وزيادة هذا الجمال - امتلأ الكون بالانقسام والألم

صارت عداوة بين كائناته - (٣: ١٥)

تفتت الوحدة الإنسانية، ولم يعد الرجل والمرأة جسداً واحداً بل صارا اثنين، يتبادلان الاتهام. ولم تعد المرأة فى نظر الرجل معينا بل غاوية (٣: ١٢).

وفقد الإنسان الإحساس بالجمال وصار فيه مايجعله يحس بالخجل (٢: ٢٥، ٣: ٧ و١٠ و١١).

وبعد أن كان العمل مصدراً للشعور بالحسن والجمال كما فى عمل الله خالقا، وبعد أن كان القصد منه أن يواصل الإنسان الصراع ضد الخراب والخواء والفوضى، أصبح يصاحبه الفشل والخيبة والمعاناة ...

«بالتعب تأكل من الأرض كل أيام حياتك. وشوكا وحسكا تنبت لك ... بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها-لأنك تراب وإلى تراب تعود»(٣: ١٧، ٤: ١٢).

هذا التصوير ليس مقصورا على خطيئة آدم. بل هو تعبير عن حالة الإنسان فى المجتمعات المعاصرة حيث يسود التفتت وفقدان الوحدة والمشاركة العادلة. والتى فيها يفقد المالك والعامل والفلاح معاً كرامة الطبيعة الإنسانية المجيدة - ليكونوا جميعاً كالتراب الفانى ...

وبكلمة - فقد الإنسان مركزه الأول كنقطة تلاقٍ بين الجماعة الإنسانية والأصل العالى الكريم الذى جاءت على صورته. لم يعد «شخصا - أقنوما» يتحقق وجوده رأسيا فى أصله، وأفقيا فى طبيعته - الجماعة التى إليها ينتمى. بل صار «فرداً» معزولا أنانياً لا تربطه بالأصل أو بالطبيعة رابطة.

ولكن «الصورة» الأصلية - غير قابلة لأن تمحى أو تضيع؛ فمهما انحرف الإنسان بعيداً عن متطلباتها، تظل طبيعته قائمة قادرة على استرداد كل مافقدته - وذلك بتدخل جديد من الأصل، يواجه الخراب والخواء والظلمة والفوضى فى أشكالها الجديدة.

وتنطق كلمات سفر التكوين بعطاء جديد للإنسان البائس، فإذا كانت الحية تسحق عقبه، فثمة «نسل المرأة» يسحق رأس الحية (٣: ١٥).

هذا النسل هو كلمة الله، الذى «لما جاء ملء الزمان، (أرسله) الله مولوداً من امرأة ...» (غلاطية ٤:٤) هى العذراء مريم.

وأصبح على كلمة الله ليس وحسب أن يواصل العطاء إلى الإنسان والكون، بل أن يزيل الآثار التى تترتب واقعيا فى حياة الإنسان بسبب بعده عن الله - وذلك على النحو الذى صوره سفر التكوين بالنسبة للإنسان الأول. وأصبح عليه كى يزيل هذه الآثار أن يتحملها وأن يقهرها فى ذاته هو وفى كل إنسان ليحقق بذلك الخليقة الجديدة التى تحظى بالعطاء المتجدد المتواصل من أصلها الكريم.

الشر عارض:

وهنا سؤال يفرض نفسه :

لماذا - مع وجود هذه الطبيعة الحسنة جداً - يعانى الإنسان ذلك التمزق الذى يشكو منه بولس؟

هذه هى مشكلة كيفية دخول الشر إلى العالم، قدم الرأى المستقيم بشأنها القديس اثناسيوس الرسولى فى «الرسالة إلى الوثنيين».

والفكرة الأساسية لديه أن الشر ليس من جوهر الإنسان، ليس داخلا فى طبيعته.

فقد رأينا أن الإنسان مخلوق على صورة الله. أما الشر فهو عارض. يقول :

«فى البدء لم يكن الشر موجوداً. بل إنه ليس له وجود فى الذين قد تقدسوا، كما أنه ليست له علاقة بطبيعتهم بأى حال من الأحوال. على أن الناس فيما بعد بدأوا يخترعونه ويحكمون صنعه لضررهم» (١:٢:١).

كيف؟

لقد خلق الله الإنسان وقصد أن يبقى فى عدم فساد - «أما البشر فقد احتقروا، ورفضوا التأمل فى الله واخترعوا ودبروا الشر لأنفسهم» (تجسد الكلمة ٤).

وإذن فالشر أمر عرض للإنسان نتيجة سوء استخدامه حريته التى منحه إياها خالقه الذى «خلقه على صورته ومثاله، وأعطاه نصيبا حتى فى قوة «كلمته» لكى يستطيع وله نوع من ظل «الكلمة» وقد خلق عاقلا أن يبقى فى السعادة أبداً ويحيا الحياة الحقيقية»(تجسد ٣:٣).

بل إن الله دعم هذه النعمة «بالوصية التى قدمها إليه» (٤:٣) إن الوصية تفترض وجود الإرادة وحرية الاختيار. كى تتبين - فى نور هذه الوصية - إرادة الإنسان المسارَ الصحيح الذى ينبغى أن تسلك فيه.

فماذا كانت نتيجة الاختيار السئ؟

«من ذلك الحين لم يبقوا بعد فى الصورة التى خلقوا عليها بل فسدوا حسبما أرادوا لأنفسهم. وساد عليهم الموت كملك» لأن تعديهم الوصية أعادهم إلي حالتهم الأولى قبل أن ينعم عليهم الخالق بنعمة الوجود، «حتى أنهم كما نشأوا من العدم كذلك يجب أن لا يتوقعوا إلا الفساد الذى يؤدى إلى العدم مع توالى الزمن» (تجسد ٤:٤).

ومن هنا كان التمزق والشقاء اللذان يشكو منهما بولس. فمع استمرار الشر والتصاق الإنسان به، أصبح الإنسان خاضعاً له. حتى أن مايصدر عنه إنما تعمله «الخطيئة التى تسكن فىّ» (رو ٧:٢).

وصار ثمة شريعة ثانية فى الإنسان تصارع الإنسان الباطن المخلوق على صورة الله.

وهكذا قطع الشر الطريق على تحقيق توق الإنسان إلى ممارسة الحرية، والمحبة.

فمن ناحية - أصبح البشر مثل باقى الكائنات غير العاقلة خاضعين لحتمية القوانين الطبيعية. «أما يفهمونه بالغريزة كالحيوانات غير الناطقة - فهو الذى به يفسدون ... غرائزيون لا روح لهم» (يهوذا - ١ و ١٩).

ومن ناحية أخرى - فإنه «لكثرة الإثم تبرد محبة الكثيرين» متى ٢٤ :١٢ وهذه نتيجة تخلى الإنسان عن طبيعته الأصلية التى تربطه بباقى البشر الذين يشاركون هذه الطبيعة فيتفتت الجنس البشرى. وبدلامن أن يكون كل انسان شخصا معبراً عن الطبيعة المشتركة، يصبح كائنا فرداً، لاتربطه بالآخرين شركة. وإذا كان الإنسان قد رفض معرفة أصله أى الله خالقه، الذى هو محبة، فمن المؤكد أن يصبح عاجزاً عن السلوك حسب هذا الجوهر.

ويقول القديس مقاريوس الكبير :

«بمعصية الإنسان الأول دخل فينا الفساد... الغريب عن طبيعتنا... مهما تأصل فى الطبيعة بطول العادة ... الشر يفعل فينا حقا بقوة ... ويحرك كافة الشهوات النجسة - ولكنه لا يمتزج بطبيعتنا ...[٢٦]».

المستقبلات :

ولذلك فثمة رؤيا مستقبلية يتحقق فيها السلام بين البشر وفى الكون كله - يقدمها الأنبياء، وهى - فى تعبير إشعياء «المستقبلات» (٤١:٢٢) فيها تختفى الحرب. والأسلحة ومنها يصنع البشر أدوات الزراعة؛ وهناك أيضاً نقدم نموذجاً رائعاً لدعوة السلام التى يبشر بها أنبياء العهد القديم :

(٢٦) العظة الرابعة .. والعظة ١٦.

«إن البشر يجعلون سيوفهم (آلات للزراعة)
«ورماحهم مناجل
لاترفع أمة على أمة سيفا
«ولايتعلمون الحرب فيما بعد» (إش ٢:٢-٤).
«هلموا انظروا أعمال الله ...
مُسَكِّن الحروب إلى أقصى الأرض
«يكسر القوس
«ويقطع الرمح
«المركبات يحرقها بالنار» (مز ٤٦ : ٨، ٩).
«تقطع قوس الحرب ...
«اكسر القوس والسيف والحرب من الأرض
«واجعلهم (يسكنون) آمنين» (زك ٩: ١٠، هو ٢:١٨).
بل الكون كله ينعم بالسلام والألفة
«فيسكن الذئب مع الخروف
«ويربض النمر مع الجدى
«والعجل والشبل والمسمن معاً -
«وصبى صغير يسوقها.
«والبقرة والدبة ترعيان،
«تربض أولادهما معاً.
«والأسد كالبقر يأكل تبنا.
«ويلعب الرضيع على سرب الصل
«ويمد الفطيم يده على جحر «الأفعوان» (اش ١١:٦-١١و ٦٥:٢٥).

وتنشأ علاقة شخصية حميمة بين كل فرد وبين الإله. وفى وقت العناء والمشقة، يستمد الإنسان من إلهه معونة خاصة، وتشجيعا وقوة فى أعماقه :

«أما عرفت، ألم تسمع -
إله الدهر، الرب خالق أطراف الأرض
لايكل ولايعيا

ليس عن فهمه فحص :
يعطى المعيى قوة،
ولعديم القدرة يكثر شدة؛
الغلمان يعيون ويتعبون
والفتيان يتعثرون تعثراً
وأما منتظرو الرب فيجددون قوة،
«يرفعون أجنحة كالنسور
«يركضون ولايتعبون،
«يمشون ولايعيون» (إش ٤٠:٢٨-٣١).

لقد قصدنا أن نقدم هذه النصوص الكثيرة والطويلة من التراث المسيحى فى عديد من مصادره بهدف تحقيق مزيد من التعارف والتفاهم .

ديانة المحبة:

قلنا منذ البداية إن المسيحية هى استمرار مسار اقتراب الله المتعالى نحو الإنسان والكون مع تفصيل نتائج هذا الاقتراب- والعطاء الجديد الذى تقدمه للإنسان يمكن أن نجمله فى كلمة:

«إن المسيحية هى دين المحبة» ومن هنا المسئولية الكبيرة التى تلقيها على المنتمين إليها. فكما قلنا من قبل، إذا كان من حق الواحد أن يكون مفهوما كما يريد، فإن سنده فى ذلك ممارسته التى تتفق مع عقيدته. إن التعريف الشامل الذى ذكرناه هو ماندرك به كل فى المسيحية سواء عقيدتها فى الألوهة، أو قواعدها الأخلاقية، وما تلهمه من نظم اجتماعية وقانونية أو فكرية. وهو القاعدة المرجعية للنظر إلى تاريخها.

والمحبة رباط بالغ البساطة والعمق. يشعر به الإنسان ويمارسه فى أى مكان أو زمان بتلقائية فطرية. فى الأسرة، بين الأصدقاء، فى المجتمع، فى الجماعة الإنسانية الشاملة.

فى هذا الشعور وتلك الممارسة لايتوقف أطراف علاقة المحبة للتفكير العقلى والتدبر المسبق والرجوع إلى قواعد موضوعة مقدماً لتنظيم هذه العلاقة - هل يصنع الأب أو الأم أو الصديق أو الأخ ذلك وهو يلتقى بابنه أو صديقة أو أخيه ...

حين تقدم أحد علماء اليهود إلى السيد المسيح يسأل عن أعظم وصايا الشريعة - أجابه

«تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك. ومن كل قدرتك ؛ هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها :

«تحب قريبك كنفسك» وأضاف: «بهاتين الوصتين تتعلق الشريعة كلها والأنبياء» (متى ٢٢: ٣٥-٤٠، مرقس ١٢: ٢٨-٣٤) بهذه الإجابة قدم السيد المسيح جوهر الشريعة اليهودية- وهو الجوهر الذى خفى وسط التعقيدات الفقهية الشرعية على مدى العصور.

وحين ازداد المسيحيون فهما لدينهم من خلال علاقتهم الحية بسيدهم بعد ارتفاعه، وبالبشر، قرأوا وصية المحبة التى جاءت فى الشريعة قراءة جديدة، تجاوزوا بها حدود الشريعة فصارت الوصية :

تحب قريبك أكثر من نفسك» (رسالة برنابا ١٩:٥ من القرن الثانى) بل عبر المسيحيون بالوحى عن الإله الذى يعبدونه فكتب القديس يوحنا أحد تلاميذ السيد المسيح :

«الله محبة» (١ يوحنا ٤:٨و١٦)

و«المعرفة» فى الكتاب المقدس هى «المحبة» :

«من لا «يحب» لم «يعرف» الله - لأن الله محبة ...

«الله محبة - ومن يثبت فى المحبة، يثبت فى الله، والله فيه» (١ يوحنا ٤ :٨ و ١٦)

ويصبح الطريق إلى معرفة الله والثبات فيه ومحبته هو محبة الإنسان :

«كل من يحب ... يعرف الله

«من لايحب لم يعرف الله

«لأن الله محبة ..

«الله لم ينظره أحد قط؛ إن أحب بعضنا بعضا فالله يثبت فينا، وقد كملت محبته فينا» (١ يوحنا ٤ :٧ و٨ و١٢).

ولكن مؤدى هذا الرباط البسيط التلقائى هو أمر يستحق التأمل :

إذ كيف يمكن لعلاقة معينة أن تحقق فى آن معاً الوحدة، والتميز، دون أن يطغى واحد من هذين النقيضين على الآخر.

فى الأسرة التى تسودها المحبة تتحقق الوحدة التى تزيد كلما زادت المحبة. ولكن كل شخص فيها يحتفظ بذاتيته التى تدعمها الوحدة وتنميها. بل إنه وهذا هو الشئ البسيط العجيب - كلما ازدادت الوحدة حرص الكل على استقلال الشخص وذاتيته - وتجلى التميز؛ ليس ثمة طغيان من الوحدة على التميز فتضيع شخصية الواحد فى الكل الذى يستوعب ويلغى، وليس ثمة تفتت ينفصل فيه الفرد عن المجموع ويطرح الوحدة وينفيها.

هذا اللقاء الحميم بين النقيضين عقلا - الوحدة والتميز، لايمثل بالنسبة للإنسان البسيط

السوى أى مشكلة. بل يمارسه فى عفوية وبساطة واستمرار دون أى توقف مسبق.

تماماً كما تعمل أعضاء الجسم ويتميز كل منها عن الآخر فى تكوينه وفى وظيفته، ولكن تضمها وحدة الحياة فى الكائن الحى نفسه. ووحدة الغاية التى من أجلها تعمل جميع الأعضاء فى تناسق. وهنا النموذج الكامل للتميز فى الواحد - نموذج الجسم الحى فى النبات والحيوان أو الإنسان. يمضى تطبيقه وممارسته ملايين الملايين من المرات فى أقل جزء من الثانية.

ويصبح تحقيق اللقاء والتناسق بين هذين القطبين اللذين تقوم عليهما المحبة - أى بين الوحدة والتميز، هو النموذج والهدف للوصول إلى الحياة السوية المزدهرة الصحية.

الشخص والفرد:

وهكذا يمكن إجراء تفرقة هامة بين «الفرد» و «الشخص»؛ «الفرد» يحيا فى عزلة تامة عن الآخرين، وليس لديه قناعة بأن ثمة عنصراً فى كيانه يربطه - يوحده بالآخرين. لايهمه سوى ما له من حقوق، ولايرى فى الآخرين سوى وسائل للحصول على مايريد - وبقدر أدائهم لهذا الدور يكون اهتمامه بهم - دون أية مسئولية من نحوهم أو رابطة بهم تنمو وتتعمق وتوحد.

أما «الشخص» فهو ينظر إلى نفسه كما إلى عضو فى جسم موحد - هو الطبيعة البشرية. إنه تعبير خاص ومتميز عن طبيعة واحدة كائنة بكمالها فى أشخاص آخرين كل منهم تعبير خاص متميز عنها. هنا الخاص لاينفى المشترك، والمتميز لايستوعب العام - بل يؤكده تأكيداً مبدعاً لايشاركه فيه غيره. كما أن العام المشترك - الطبيعة الإنسانية - لاتستوعب الشخص ولاتنفيه حتى يصبح نسخة مطابقة لغيره فى تكرار مصمت جامد.

ويقدم السيد المسيح ذاته كمركز لقاء بين الإنسان والآخر. فى حديث بسيط، هو نموذج لأحاديث المسيح وأمثاله البسيطة العميقة الإنسانية - يصور كيف ستجرى محاسبة البشر يوم الدين؛ حين يجتمع أمام الله تعالى جميع الشعوب، فيقول للصالحين إنهم الوارثون للملكوت معد لهم، ويفصل لهم سبب ذلك :

«لأنى جعت فأطعمتمونى

«كنت غريبا فآويتمونى

«عريانا فكسوتمونى

«مريضا فزرتمونى

«محبوسا فأتيتم إلى.

«فيجيبه الأبرار حينئذ قائلين -

«يارب - متى رأيناك جائعا فأطعمناك،
«أو عطشانا فسقيناك،
«ومتى رأيناك غريبا فآويناك،
«أو عريانا فكسوناك
«ومتى رأيناك مريضا أو محبوسا فأتينا إليك ...
«فيجيب الملك ويقول لهم :
«الحق أقول لكم :
«كل مرة عملتم هذا لواحد من إخوتى هؤلاء الصغار - فبى قد صنعتموه.
«ثم يقول أيضاً (للأشرار) :
«اذهبوا عنى ياملاعين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وأعوانه -
«لأنى جعت فما أطعمتمونى، وعطشت فما سقيتمونى،
«وكنت غريبا فما آويتمونى، عريانا فما كسوتمونى،
«ومريضا وسجينا فمازرتمونى
«فيجيبه هؤلاء :
«يارب - متى رأيناك جوعانا أو عطشانا، غريبا أو عريانا، مريضا أو سجينًا وما اسعفناك؟
«فيجيبهم الملك :
«أى مرة لم تصنعوا ذلك لواحد من هؤلاء الصغار فبى لم تصنعوه».
«فيذهب هؤلاء إلى العذاب الأبدى
«والأبرار إلى الحياة الأبدية» (متى ٢٥: ٣١- ٤٦).

قصد السيد المسيح واضح، وهو يلقى على الإنسان المسئولية العظمى : حين يلقى الواحد الآخر، فما هو يلقى إلا السيد المسيح نفسه ...

ولكم أقام المبدعون القصص الإنسانية الحلوة على أساس هذا الحديث البسيط العميق! ويحفظ تراث الرهبنة أيضاً كثيراً من الروايات التى تصور حضور السيد المسيح كلما لقى واحد مسكينا يحتاج إلى العطف والمحبة ...

هكذا تواصل المسيحية عطاء الله للإنسان إذ تؤكد كرامة هذا الكائن العظيم - فهو صورة الله المتعالى والتعبير عن حضوره.

بكل مايترتب على ذلك من آثار

ونستطيع أن نقول إن جميع العقائد المسيحية انما تتجه نحو الإنسان - لترفع قدره ، وتصون كرامته، وتقهر الشر فى حياته وتربطه بإخوته بأوثق رباط. ولو أخلينا أياً من هذه العقائد من الإنسان لتتحول العقيدة إلى نظرية فلسفية - فلن يكون إدراكها الإدراك السليم، بل ستتمحض صورة مشوهة مغلوطة للحقيقة.

وقد لايصدق إنسان هذه القصة ويستبعد حدوثها كأنها خيال بعيد التحقيق

وقد يتمنى الإنسان أن تكون القصة حقيقة - فما أعظم مايناله من هذا القرب وهذه المصاحبة!

وقد يرى واحد أن الإنسان أحقر من أن يسكن فيه ملء كلمة الله. ولكنه هو كان يرى الإنسان فيرى صورته. ومهما تنكر الإنسان لجوهره وفقد تقديره لذاته - يظل هو أمينا واثقا من خلقته ، مطمئنا إلى أنه يستحق مايقدمه من تنازل وتضحية.

وقد يربأ واحد بكلمة الله أن يظهر هكذا كواحد من البشرالبسطاء وأن يعانى ويختلط بكل مافى هذا العالم من قبح وظلم وشر.

ولكن الحقيقة هى أن كلمة الله لن يمسه من دنس العالم ذرة بل على العكس إن نقاء كلمة الله هو الذى سيسكن فى حمأة العالم كى يغيرها ويطهرها. ويصيب فيها الجمال والشفاء والبر.

عاش كلمة الله انسانا كالبذرة تدفن فى الأرض - تختلط بها وتستوعبها وتستخرج منها أثمن مافيها. تغلب بقدرتها الحيوية ثقل التربة الكثيفة لتصنع بها النبات الجميل والثمر الشهى الحلو. كشعاع الضياء الذى لا يهاب بل يخترقها مبدداً كثافتها.

أو فى عبارات الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد، فى ختام الفصل الثالث من «عبقرية المسيح»، حيث يقول :

«وبعد فمن الحق أن نقول إن معجزة المسيح الكبرى هى هذه المعجزة التاريخية التى بقيت على الزمن ولم تنقض بانقضاء أيامها فى عصر الميلاد : رجل ينشأ فى بيت نجار فى قرية خاملة بين شعب مقهور، يفتح بالكلمة دولا تضيع فى أطوائها دولة الرومان، ولاينقضى عليه من الزمن فى انجاز هذه الفتوح ماقضاه الجبابرة فى ضم إقليم واحد - قد يخضع إلى حين ثم يتمرد ويخلع النير، ولايخضع كما خضع الناس للكلمة بالقلوب والإحساس».

من أجل هذا كله جاء السيد المسيح كلمة الله إلى عالمنا -

كان هدفه الأول وحسب أن يعيد للإنسان حالته الأولى قبل اختياره الانفصال عن أصله - ولكن علاوة على ذلك أن يواصل مسار عطاء الكلمة ، بأن يحقق كما فى يوم جديد من أيام

الخليقة الأولى، أى فى اليوم الأول من الأسبوع الجديد - يحقق فيه خليقة جديدة بمجد جديد يناله الإنسان.

كان هدفه أن يقنع الإنسان عمليا ومن خلال الحياة اليومية العادية الواقعية كيف أن الله قريب من الإنسان يحيا معه يواصل منح عطائه متمما فى هدوء كامل أعظم التحولات فى حياة الإنسان الشخصية والاجتماعية.

هكذا شاء الله أن يتخذ تدبير عطائه الجديد هذا الشكل غير المتوقع. أراد أن يظهر للإنسان أنه قريب منه يحيا معه يعرف همومه وأحلامه.

نجار بسيط فى قرية صغيرة يتعامل مع أهل قريته بعلاقات المهنة ويكسب من عمل يديه قوته وقوت أمه. ويدخل فى علاقات العمل والوجود والزمالة والصداقة والقرابة... يحمل همومه الشخصية والعائلية والاجتماعية ويجوز أزمة شعبه... ويحس بقلبه كل أنواع الحزن والألم والفرح والابتهاج.

وفى مواجهة التحجر اليهودى والتمسك الحرفى بنصوص الكتب المقدسة، أعلن السيد المسيح كلمة الله الحى أن جميع الشرائع هى من أجل الإنسان. وحين رأى الفريسيين يتمسكون بالامتناع عن العمل يوم السبت - أعلن السيد :

«أريد رحمة لاذبيحة (متى ١٢:٧).

«إذا يحل فعل الخير فى السبوت (متى ١٢:١٢).

«إنما جعل السبت لأجل الإنسان، لا الإنسان لأجل السبت» (مرقس ٢:٢٧).

(انظر فى هذا الصدد المواجهات المتعددة فى متى ١٢ :١-١٤، مرقس ٢:٢٣-٢٨، ٣:١- ٦، لوقا ٦:١-١١، ١٠- ١٧).

وحدد مهمته فى حسم، وأعلن أنه «لم يأت ليخدم (بضم الياء) بل يخدم (بفتح الياء) وليبذل نفسه فديه عن كثيرين» (متى ٢٠:٢٨، مرقس ١٠:٤٥).

وهو يطلب من تابعيه أن يواصلوا هذا المنهج، ليكون هذا هو الطريق المجدى للتعريف بعقيدتهم.

المسيحيون الأوائل:

ولقد طبقت جماعة المسيحين منذ البداية تعليم معلمهم. نقرأ فى سفر أعمال الرسل أنه بعد رفع السيد «جميع الذين آمنوا كانوا جميعا مؤتلفين يجعلون كل مالديهم مشتركا بينهم. يبيعون أملاكهم ومقتنياتهم ويتقاسمون ثمنها على قدر احتياج كل واحد منهم ... مسبحين

الله، ويلاقون رضى الناس كلهم. وكان الرب كل يوم يزيد عدد المؤمنين» (٢:٤٣-٤٧)
ويضيف الكاتب مرة أخرى :

«وكان جماعة المؤمنين قلباً واحداً وروحاً واحدة، ليس فيهم من يدعى ملكية مايخصه. بل كانوا يتشاركون كل شئ ... فما كان أحد منهم فى حاجة؛ لأن الذين يملكون الحقول أوالبيوت كانوا يبيعونها ويجيئون بثمن المبيع - فيلقونه عند أقدام الرسل ليوزعوه على قدر احتياج كل واحد من الجماعة» (٤:٣٢- ٣٥).

ولم يحدث هذا بإجبار سلطة - بل باختيار حر.

حدث أن كذب رجل وامرأته فى بيان ثمن المبيع فوبخهما بطرس وقال للرجل :

لماذا ... كذبت ... أما كان الحقل كله يبقى لك لو أبقيته. ولما بعته - أما كان لك أن تحتفظ بثمنه؟ (٥ :١-١١).

إن شعور الاتحاد بين «أشخاص» هذا الجسم الموحد كان عميقاً فعلا - حتى أن عضوا فيه لم يكن يطيق أن يملك بينما عضو آخر محتاج. إن وحدة الجسم البيولوجى وتشارك أعضائه فى الغذاء والدم - صارت لها طبيعة اجتماعية.

المسيحية فى مصر :

جاء إلى مصر القديس مرقس الرسول كاتب الإنجيل. فبشرها بالمسيحية، وأسس الكنيسة المصرية فصارت بذلك أقدم مؤسسة شعبية فى مصر استمرت دون انقطاع أكثر من تسعة عشر قرنا ، تحتضن مصر- أرضا ونيلا وزرعا وثمراً وبشراً. وكانت الحاضنة الوحيدة للوجدان المصرى ستة قرون متصلة. وفى هذا الحضن الرؤوم تعلم المصريون وتربوا ومارسوا الكرامة والإخلاص ولم ينسوا هذا الدرس قط فيما بعد [(٢٦ مكرر)]

وقدمت - وماتزال - نموذجاً رائداً للمؤسسة المسيحية الأمينة لعقيدتها، المخلصة للوطن

(٢٦) مكرر انظر :إسماعيل صبرى عبد الله، نظرية مصرية على تاريخنا الحضارى، الطليعة، يونيو ١٩٧١ ص ٤.

ويقول محمد جلال كشك :

«كنيستى المصرية ...

«كنيستى القبطية هى أعرق الكنائس وأقدمها وأكثرها تعبيراً عن الأمة المصرية ورفضها التبعية أو الخضوع للسيطرة الأجنبية ...» مجلة الحوادث، ٢٤ نوفمبر ١٩٧٢، ص ٢٤.

الذى نشأت فيه وعاشت. ثمّ وقت كانت فيه الكنيسة مرادفا لمصر - وعبر قرون طويلة كانت مصر مستعمرة، ولاية تابعة لامبراطورية ضخمة - ولكن لها كنيسة مستقلة. وفى أعماق كل مصرى كانت تتردد أمنية : أمل، أن تكون بلاده ككنيسته.

فماذا حدث للإنسان المصرى فى هذه المرحلة الجديدة من تاريخه؟

آمن بالله الواحد - المتعالى، الذى تجب له وحده العبادة والتعظيم.

وفى مصر القديمة يصل الربط بين النسبى والمطلق إلى حد تأليه الحاكم - فرعون.

لهذا فإن العمل الأول لأى حاكم جديد يفد إليها كان ربط شخصه وأسرته بالآلهة الملوك[٢٧]. وحين دخلت إليها المسيحية كانت ولاية رومانية، والأغلبية الساحقة من أهلها هم الفلاحون والصناع والحرفيون، يكدون كى يوفرا للدولة انتاج عملهم، كانت للدولة طبيعة عقائدية دينية، فالملك سليل الآلهة[٢٨]، وهو نفسه إله وبهذا تجب له الطاعة والعبادة وشخصه وحكومته فوق كل نقد ورقابه.

ولم يكن انفصام المجتمع عنصريا وطبقياً فحسب، بل كان دينيا أيضاً. كانت هناك الديانة الشعبية - عبادة إيزيس وأوزيريس فى مواجهة عبادة سيرابيس المرتبطة بالأرستقراطية الاسكندرانية التى ابتدعت عبادته لأسباب سياسية. لكن الفلاح المصرى استمسك بدينه الشعبى، الذى يحضه على التمسك بالأخلاق بالإضافة إلى إيمان لايتزعزع بالخلود والبعث بعد الموت[٢٩].

فحين جاءت المسيحية - لم تقدم مطلقاً فلسفيا كما هو الشأن فى الفلسفة والدين اليونانيين[٣٠] وعلى نحو ما كما فى اليهودية الإسكندرانية - بل قدمت إيمانا بإله حى، وبالإنسان مرتبطا به فى علاقة حميمة حية. والعقيدة لاتقاس بما فيها من بناء عقلى منطقى وحسب بل بما لها من قدرة وفاعلية فى توجيه الحياة العملية وإحداث التغيير فى الشخص. يقول القديس يعقوب الرسول :

«الإيمان إن لم يكن له أعمال ميت فى ذاته ... أرنى إيمانك بدون أعمالك، وأنا أريك

---

(٢٧) إبراهيم نصحى، تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الثانى- العصر اليونانى والرومانى القاهرة، ص٢٨و١٣٧.

(٢٨) Bastouly, Reda Farag, Le régime foncier en Egypte depuis l'epoque gregue ax x' siécle de notre ére, these, Paris, dact., 1962, p 57

(٢٩) Worrel, William, A short account of the Copts ترجم فى «صفحة من تاريخ القبط»، الإسكندرية، ١٩٥٤، ص ١٣١

(٣٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٥٧

بأعمالى إيمانى ... لأنه كما أن الجسد بدون روح ميت، هكذا الإيمان بدون أعمال ميت» (١٧:٢ و١٨ و٢٦).

أما بالنسبة للفكر المصرى القديم فإن تأثير المسيحية عليه كان مزدوجاً؛ فمن ناحية وجد المصرى تقارباً بين دين يقوم على الأخلاق وعلى فكرة واضحة عن الحياة بعد الموت وبين أفكاره الدينية القديمة - بحيث أن «مصر كانت واحدة من البلاد التى كان اقتبال المسيحية فيها عاما وبحماس»(٣١). هكذا اعتنقت الفئات الدنيا من المجتمع المسيحية بينما كان الوثنيون فى الإسكندرية غارقين فى المناقشات الفلسفية التى انتشرت بين الملاك الأغريق الأغنياء. هؤلاء كانوا يضايقون فلاحيهم المسيحيين ويضطهدونهم.(٣٢)

ومن ناحية أخرى، فبالنسبة لتصور الإنسان المصرى عن الحاكم قدمت المسيحية فكرة جديدة تماماً ومناقضة للتقليد المصرى العتيق بشأن علاقة الحاكم بالمحكوم: الإنسان نفسه - أى إنسان- طبقاً للتصور الجديد هو صورة الله ومثاله، وقد جاء المسيح كلمة الله إنسانا، ليرفع الإنسان إلى مستوى أرفع وأمجد. بحيث مع الإيمان الجديد ليس فقط أن الحاكم فقد صفة المطلق التى كانت له. بل إن المحكوم نفسه صار مثل حاكمه؛ ولهذا فإن «الفلاح المصرى وجد فى المسيحية تعبيرا عن كرامته ووعيا بها كان منذ زمن بعيد قد فقده»(٣٣). ولقد كانت هذه الخطوة - الفصل بين الحاكم والألوهة، ورفع درجة المحكوم ليصبح مثل حاكمه - كانت نقطة بداية فى تكوين فكر إنسانى تقوم عليه الحياة فى المجتمع. وستتراكم حول هذه الفكرة خبرات الحياة على هذه الأرض. صحيح أن الخبرة كانت تستخلص ببطء وعبر عشرات بل مئات السنين من المعاناة حتى ليخيل للنظر القصير أن ثمة انفصالا بين المراحل - إلا أن النظرة التى تحيط بالتاريخ المصرى كله - تحليل الأحقاب لا اللحظات فحسب macro - analysis and not only the micro - analysis ستجد الرابطة بين البداية ومراحل التطور واضحة.

مع الفلسفة والثقافة:

نشأت كنيسة الإسكندرية فى مدينة تعتبر بحق العاصمة الثقافية للعالم، وملتقى الثقافات والتيارات الفكرية فى زمانها - المصريون الوطنيون بدياناتهم ومعابدهم، واليونانيون بلغتهم

(٣١) Dictionnarie d'arch'eologie chétienne et liturgie, paris 1940, Cité par Sylvestre Chauleur, Histoire des Coptes, Paris, 1960, p 29.

(٣٢) A.J. Butler, Copts, dans, Encye brit., 11 th ed, vol 7 P. 113 X Scott - Moncriff, Coptic Church, dans ency. of religion and ethics, New york 1912, vol iv, p 113. H.I. Bell, The legacy of Egypt, Oxfort, 1942, pp 340 - 342.

(٣٣) بل، المرجع السابق، ص ٣٤٠.

العالمية وفلسفاتهم وآلهتهم الإغريقية والمتمصرة، والرومان بقوانينهم وثقافتهم، واليهود بكتابهم المقدس وتقاليدهم - فضلا عن أجناس أخرى - التقى هؤلاء جميعا، وقامت مناقشات دينية وعقلية كانت تؤدى أحيانا إلى معارك. وهكذا تأسست قبل المسيحية مدرسة الإسكندرية المشهورة وأخذت الإسكندرية مكان أثينا فى عالم الفكر والثقافة (٣٤).

وسط كل ذلك ظهرت المسيحية فى الإسكندرية عام ٦٥م وواجهت منذ يومها الأول تحديا فكرياً على أعلى مستوى معاصر، وسط تصارع الأديان والفلسفات والمذاهب.

وهنا حدثت مفارقة عجيبة - اتخذ كل من الفريقين أسلحة الآخر ليحاربه بها؛ درس المسيحيون الفلسفة للرد على الفلاسفة، ودرس الوثنيون الكتاب المقدس لمهاجمة المسيحيين. وكذلك حاول أعداء المسيحية أن يؤلفوا كتباً على نسق الأناجيل لها أبطال تشبه سيرة السيد المسيح حتى يخلطوا المسيحية بتلك الأساطير الخرافية. وظهرت فى هذا المجال فلسفة الأفلاطونية الحديثة. وتابعت المدارس الغنوصية نشاطها الدينى والفكرى

ولقد كان من الضرورى أن ينشأ معهد لتعليم الدين الجديد والدفاع عنه. وتاريخ مدرسة الإسكندرية المسيحية يرجعه المؤرخ يوسابيوس القيصرى وكذا القديس جيروم إلى زمن القديس مرقس الرسول الذى بشر المصريين بالمسيحية. ويقول جيروم إنه كان منذ البداية فى الإسكندرية علماء على قدر عالٍ من الحكمة والمقدرة الفائقة سواء فى معرفة الكتب المقدسة أو فى الآداب الإنسانية.

ولقد ظهرت شهرة هذه المدرسة بوضوح منذ القرن الثانى على أيدى مديريها الأساتذة المشهورين مثل بنتينوس واكليمنضس واوريجانوس. وكان يفد إليها المسيحيون من شتى الاقطار للدراسة، وتخرج فيها بطاركة واساقفة لمصر وللكثير من البلدان المسيحية الأخرى. وإليها يرجع الفضل فى المركز الرئيسى الذى كان يأخذه البطريرك القبطى فى مختلف المجامع العالمية التى عقدت فى القرنين الرابع والخامس، ويرجع إليها أيضا الفضل فى تلقين أصول الدين لجماهير المؤمنين - سواء بانتسابهم إليها أو عن طريق خريجيها الذين كانوا يتولون مراكز الرعاية والتعليم فى الكنيسة.

ولقد تحقق فى منهج أساتذة المدرسة التوازن بين الفكر والممارسة :

فمن ناحية - رفض اكليمنضس الانسياق وراء الدعوة إلى الانصراف عن الفلسفة على أساس أنها بدعة آثمة ابتدعها الشيطان لتسميم حياة البشر. نعم إنه يسلم بأنها ليست وسيلة

---

(٣٤) مراد كامل، حضارة مصر فى العصر القبطى، القاهرة، ص ٧٥ و ٧٦.

محتومة للإيمان ولكنه يرى أنها مفيدة للتقوى. ثم يتقدم برأى قال به يوستينوس مؤداه أنه «من الراجح أن الله نفسه أعطى اليونان الفلسفة ريثما يدعوهم إلى الإنجيل. وفى الواقع لقد كانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المؤدب على ماكانت الشريعة بين اليهود. إن الفلسفة هى «العهد» الخاص باليونان» تمهيداً للإنجيل(٣٥). وهكذا يكشف وجود هذه المؤسسة فى الاسكندرية منذ بداية المسيحية عن المستوى الثقافى الرفيع للمؤمنين بالدين الجديد.

على أنه من ناحية أخرى، فإن ماأعطى لهذه الممارسة من تأثير بالغ أن تعليمها لم يكن مجرد دراسة نظرية بحتة بل تحصيلا للممارسة وتأصيلا للخبرة العملية. فلم تكن العقيدة مضاربة فى الفكر النظرى بل كانت تقدم مرتبطة بصلتها بالإنسان وبالآثار التى ينبغى أن تفرزها على صعيد مواقفه فى الحياة.

موجات الاضطهاد الرومانى الوثنى:

رفضت المسيحية منذ البداية أن تتسامح مع الآلهة الوثنية فعلى الرغم من أن الوجدان الدينى الشعبى فى روما لم يكن يرفض أن يقبل آلهة جدداً علاوة على الموجود منها - فإن المسيحية، كما يقول د. رأفت عبد الحميد «بدأت ديانة توحيدية : يوجد فى الحقيقة إله واحد، وقد أظهر هذا الإله نفسه فى «العهد القديم» غير متسامح البتة مع الآلهة الأخرى، ولم تكن المسيحية التوحيدية ترضى بحل وسط يمكن استخدامه مع الوثنية المتعددة الآلهة فى الامبراطورية الرومانية» (٣٦).

وكانت المشكلة الجوهرية التى أقلقت الحكام والجماهير وزادت من حدة النزاع بينهم وبين المسيحيين هى رفض هؤلاء مشاركة بقية الرومان عبادة الامبراطور وتأليهه وتقديم القرابين لتمثاله وحرق البخور أمامه فى المناسبات العامة. وكان إحراق البخور أمام تمثال الإمبراطور قد أصبح رمزاً للولاء للامبراطورية وتوكيداً لهذا الولاء(٣٧).

وقد آلم الأباطرة كثيراً أن يجدوا المسيحيين لايشتركون فى تقديس ذواتهم، ولكن المسألة كانت بالنسبة للمسيحيين غاية فى الأهمية لأنها تتصل بجوهر العقيدة المسيحية ذاتها. وكانوا يشعرون أنهم بعبادتهم آلهة الدولة واعترافهم بألوهية الحاكم سوف يخرجون عن هذه العقيدة التوحيدية إلى صفوف الوثنيين. وكانت الكنسية ترى فى عبادة الامبراطور ضرباً من

---

(٣٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٦٦، ص٢٧ وما بعدها.

(٣٦) رأفت عبد الحميد، الدولة - والكنيسة، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٨.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٣٠.

الشرك وعبادة الأصنام وبذلك أمرت أتباعها أن يرفضوا هذه الشعائر مهما تعرضوا للأذى بسبب هذا الرفض. كان المسيحيون مستعدين للصلاة من أجل الامبراطور، ولكن ليس إلى الامبراطور.

غير أن الحال بدأ فى التغيير التام مع تولى دقلديانوس لعرش الامبراطورية عام ٢٨٤م، واقتبس من سمات الملكية الشرقية؛ كان أوتوقراطيا صرفاً وامبراطوراً إلها وكان على رعاياه إذا ماسمح لهم بالمثول بين يديه أن يخروا سجدا قبل أن تجرؤ عيونهم أن ترمق جلاله[٣٨].

وفى حقيقة الأمر، لم يكن غرض دقلديانوس قتل المسيحيين وحسب، بل محو المسيحية ذاتها. وهكذا أصدر عام ٣٠٣ و ٣٠٤ أربعة مراسم تنص على تدمير الكنائس واحراق الكتب المقدسة والقبض على رجال الاكليروس وبإلزام كل فرد فى الدولة بأن يقدم الذبائح أمام الآلهة. فلم يكن الامبراطور ليكتفى بقتل الجيل الحاضر من المسيحيين حتى ولو فنى كله - وكان هذا أقصى مايتمناه نيرون - بل إنه فاق الجميع فأراد محو المسيحية بكل مايتعلق بها حتى إذا جاء الجيل الجديد لم يجد لها أى أثر. وقام مساعدوه ينظمون العبادة الوثنية ويضعون لها الترتيبات والطقوس كى تحل محل المسيحية[٣٩].

وفى نيقوميديا بآسيا الصغرى، وهى المدينة التى أتخذها الإمبراطور عاصمة له بدلاً من روما- كانت الكنيسة تقع فى مواجهة القصر الإمبراطورى. فأمر الإمبراطور بهدمها فسويت بالأرض. ووصلت الأمور إلى حد حيوانى- فسيق القسس وعائلاتهم وبلا محاكمة، إلى القتل جماعات. أما حرق الأحياء فلم يفرق فيه بسبب جنس أو سن. وإذ كان هؤلاء كثيرين فلا يمكن حرقهم فرادى فقد كانت النار تضرم لتلقى فيها الجماعات وغصت السجون بمن فيها وارتاعت الإمبراطورية لهذه الويلات[٤٠]، وبدأ غير المسيحيين أنفسهم يعارضون بشدة كل الإجراءات التى اتبعت بغير نتيجة. وبدأ الشعب يصيح مستهجنا تقديم الناس للوحوش، وعندما كان يؤتى بهم فى ساحة الألعاب لتفترسهم كان الكثيرون يتركون أماكنهم محتجين. بل إن بعض موظفى القضاء غير المسيحيين وبعض الجنود المكلفين بالقبض على المسيحيين امتنعوا عن تأدية وظائفهم.

يقول رفاعة الطهطاوى[٤١] نقلاً عن المقريزى[٤٢] «ان دقلطيانوس، أحد ملوك الروم

(٣٨) المرجع السابق، ص ٣٣، ٤٦.

(٣٩) المرجع السابق ٥٣ ومابعدها.

(٤٠) المرجع السابق ص ٥٥ و٦٦.

(٤١) الأعمال الكاملة، ٣، ص ٤٤٠.

(٤٢) الخطط، الجزء الأول، ص ٢٦٢.

المعروفين بالقياصرة أوقع بالنصارى فاستباح دماءهم، وغلق كنائسهم، ومنع من دين النصارى، وحمل الناس على عبادة الأصنام، وأسرف فى قتل النصارى. وعم أرض مصر كلها بالسبى والقتل، وكانت أيامه شنيعة قتل فيها من أصناف الأمم وهدم من بيوت العبادات مالا يدخل تحت حصر. وكانت واقعته بالنصارى هى الشدة العشرة، وهى أبشع شدائدهم وأطولها لأنها دامت عليهم عشر سنون لايفتر يوماً واحداً يحرق فيها كنائسهم ويعذب رجالهم ويطلب من استتر منهم أو هرب ليقتل- يريد بذلك قطع أثر النصارى وإبطال دين النصرانية من الأرض. وممن قتل فى الاسكندرية بطرس بطرك الاسكندرية... » (٤٣).

وكما هى العادة دائما - تأتى فى النهاية كلمة التاريخ الحاسمة - فيها الدهاء والسخرية والقصاص : انتصرت المسيحية وتخلى دقلديانوس عن العرش. يقول رفاعة إن هذا الإمبراطور كبر سنه ووهن عظمة فما يستطيع أن يقاوم غريمه غاليريوس ولايمكنه مخالفته. فخلع نفسه من المملكة سنة ٣٠٤ (٤٤). ولكن المصريين لأنهم يعتزون بهذه المرحلة من تاريخهم ويفخرن بها، خلدوا ذكر يوم توليه الإمبراطورية - ٢٩ أغسطس سنة ٢٨٤، وجعلوا هذا اليوم - يوم ولايته لايوم تخليه - بدءاً للتقويم المصرى الذى أصبح منسوباً للشهداء، احتفظ فيه القبط بأسماء الشهور المصرية القديمة، ونظموه على نفس الأساس الفلكى الذى عاش عليه الفلاح المصرى منذ أقدم العصور وحدد طبقا له مواقيت العمليات الزراعية فى الحقل. وهو نفس التقويم الذى يستخدمه المصريون فى الريف إلى اليوم.

ولقد كان الشهيد الأول فى تاريخ الكنيسة القبطية هو مؤسسها وأول سلسلة بطاركتها : مرقس الرسول الإنجيلى، سفك دمه عام ٦٨م بالاسكندرية فى عهد نيرون - أول امبراطور أثار الاضطهاد ضد المسيحيين. وتوالت بعد ذلك السلسلة الخالدة من شهداء الكنيسة، الذين خلال عشر موجات من الاضطهاد خلال قرنين ونصف قرن - ضحوا بدمائهم دفاعاً عن عقيدتهم، وإصراراً على عبادة الإله الواحد وعدم الشرك به بعبادة إنسان يموت.

---

(٤٣) يقدم رفاعة تحليلا موضوعيا لاسباب انهيار الإمبراطورية الرومانية فيقول :

«ولم يكن الدين العيسوى موجبا لضعف (الإمبراطورية الرومانية) وانحطاطها إلا تبعاً. وإنما الذى أضعف، بالإصالة، هذه الدولة على التاريخ إنما هو تقسيم المملكة تقسيماً جديداً بانتخاب دقليطانوس لشركائه، لأنه ولو أفاد النصرة على الأعداء من جهة، فقد ترتب عنه من جهة أخرى طمع رؤساء الأقاليم فى جميع الجهات بالاستقلال والانفصال. وقد حدث عنه أيضا مالا يطاق من الحروب الداخلية والخارجية، ويضاف إلى ذلك ماهو كامن فى هذه المملكة من المصائب والنوائب الخصوصية. فكان صعود هؤلاء القياصرة على سرير الملك نوعاً من أنواع المصائب على الحكومة المركزية - مضافا إلى مصائب أخرى خصوصية محلية. وبقى الأمر على هذه الحالة من أيام دقليطانوس إلى أيام قسطنطين » (٣، ص ٤٣٩).

(٤٤) ٣، ص ٤٤٠.

ماذا كان موقف المسيحيين من المجتمع والدولة وقتئذ؟

لم يقعوا قط فى خطأ مضطهديهم - فإذا كان شخص معين أو جماعة تناوئهم فإن ثمة واجبا له صفة المطلق يفرض التزاماته عليهم؛ كانت لهم رؤية تجاوز الواقع وتتخطاه: كانوا يسامحون أعداءهم، ويباركونهم طاعة لأمر السيد المسيح بمحبة الاعداء واقتداء به وقد غفر على الصليب لقاتليه، كما أن الشهيد الأول اسطفانوس كما يذكر سفر أعمال الرسل طلب فى لحظاته الأخيرة والحجارة تنهال عليه أن لايحسب الله على راجميه مايصنعون.

ولقد كان هذا الموقف يخلب إعجاب الكثيرين فيقبلون إلى المسيحية تحت تأثيره. ولم يتخل المسيحيون عن التزاماتهم نحو الدولة والمجتمع، كانوا يؤدون أعمالهم بكل أمانة - صحيح أنهم رفضوا نهائيا أن يقدموا الولاء والعبادة للملك كإله، إلا أنهم من ناحية أخرى لم يكفوا مطلقاً عن الصلاة من أجله، ومن أجل خير الدولة وسلام العالم (٤٥).

ولقد جاء فى أخبار القرن الثالث أن كتيبة مصرية بقيادة الضابط الصعيدى موريس فى الجيش الرومانى، كانت فى سويسرا ضمن فرق الجيش. وطلب الإمبراطور من جنوده أن يبخروا للأوثان ويقدموا لهم العبادة. فرفض جنود الكتيبة الطيبية، وأمام إصرارهم قطعت رؤوسهم. فلما زال زمان الاضطهاد أقيمت فى مكان استشهادهم كنيسة، وسميت باسم قائدهم، وهى المدينة السويسرية المشهورة «سان موريتز» (القديس موريس المصرى) وتمثاله الآن مقام فى أحد ميادينها. وتحمل أعلام المدينة ورموزها رسوماً من وقائع الاستشهاد. وكان مع الكتيبة ممرضات، واحدة منهن صعيدية من بلدة جراجوز بمركز قوص محافظة قنا أسمها ڤرينا Vare-na، لم ينتبه إليها الوثنيون. فظلت حية تعلم أهالى المنطقة مبادئ النظافة والعناية بالمرضى وتبشرهم بالمسيحية. وتحفظ المعاجم التاريخية السويسرية أخبارها. وتصورها الرسوم فى أحد يديها مشط وفى الأخرى ابريق، تعبيراً عن رسالتها الصحية التى قامت بها(٤٦).

ولقد حفظ لنا تراث آباء المسيحية رسالة اكليمندس اسقف مدينة روما من سنة ٩٢-

---

(٤٥) وليم سليمان قلادة، محنة المسيحية فى القرون الأولى، مجلة مدارس الأحد، القاهرة، السنة الأولى، العدد السادس سبتمبر ١٩٤٧، ص ٣ ومابعدها.

(٤٦) Samir F. Girgis, The Theban Legion in Switzerland, Zurich, 1985 .

Aziz. Atiya, History of Eastern Christianity, London, 1968, p 54

- ايريس حبيب المصرى، قصة الكنيسة القبطية، الجزء الأول، الطبعة الأولى ص ١٣٠ ومابعدها.

- وليم سليمان قلادة ، الضابط الصعيدى موريس فى أوربا ، الهلال ، يناير ١٩٨٩ .

١٠١م يشير فى بدايتها إلى مصائب وويلات أصابت الكنيسة المسيحية، إذكان اضطهاد المسيحيين يجرى بهمة. ومع هذا، أورد الاسقف فى نهاية رسالته صلاة تضمنت دعاء إلى الله من أجل رؤساء الدولة :

«لرؤسائنا ولجميع الذين يحكموننا على الأرض :

«... امنحهم يارب صحة وسلاما ووئاما واستقراراً

«ليسلكوا بلا محاباة فى عملهم.

«... اهد مشورتهم وفقا لما هو خير وماهو مرض لإرادتك

«كى اذ يمارسوا بتقوى وسلام

«السلطة التى فى أيديهم

«بعدل ورأفة

«يكونوا موفقين ... » (٤٧).

وثم صورة رائعة للتضامن بين المصريين اثناء هذه المحنة، يرويها الطهطاوى العظيم .. يقول

إن الشدة على النصارى بالديار المصرية فى أيام دقليطانوس ترتب عليها أن «عم الخطر» على جميع المصريين فاشترك النصارى «فى المغضوبية والنكبات مع ارباب العقائد القديمة المصرية، فعمت النقمة للمتمسكين بالنصرانية أو بدين الصائبة بالديار المصرية. فتسبب عن عموم النقمة للطرفين تقارب النصارى والصائبة من بعضهم، وتودد بعضهم لبعض، وعداوتهم للحكومة الرمانية، واشمئزاز نفوسهم منها. ولهذا الداعى طالت مدة المغضوبية من الدولة على الطرفين. ودليل تحزب الطرفين على الحكومة الرومانية أن أصحاب العقائد المصرية انقذوا النصارى الذين ركنوا إليهم واحتموا بجنابهم، ولم يمكروا بهم...» ويضيف أنه ... «مع ذلك فالعقوبات الواقعة على النصارى وتعذيبهم بالأمر القيصرى، ومع الشدة والقساوة، لم تمنع انتشار دين النصرانية فى الاقطار الرومانية» (٤٨).

وفى عام ٣١٣م أصدر الإمبراطور قسطنطين الأول منشور ميلان يقرر فيه حرية كل إنسان فى اعتناق الدين الذى يشاء.

فى هذا الصراع نجد الجذور التاريخية الأولى لمبادئ حرية الرأى والعقيدة فى التاريخ المصرى.

---

(٤٧) الآباء الرسوليون، عربة عن اليونانية مطران حلب إلياس معوض، بيروت، ١٩٧٠، رقم ٦١، ص ٥١.
(٤٨) ٣، ص ٤٣٩.

كنيسة مصر فى المجامع العالمية :

وجد المصريون فى كنيستهم - شخصيتهم التى طال تجاهلها وإهدار كيانها. فبعد سنوات طويلة من الهزيمة والقهر الأجنبى ، وجدوا أنفسهم يدخلون معركة العقيدة وينتصرون.

ثم أتيحت الفرصة للشعب المصرى مرة أخرى كى يقوم بدور عالمى - وابتداء من أوائل القرن الرابع على مدى مائة وخمسين عاما كانت كنيسة مصر ورؤساؤها ومعلموها يواجهون الانحرافات العقائدية فى المجامع التى تنعقد خارج مصر وعلى الصعيد الكنسى العالمى - فى نيقية عام ٣٢٥ وفى القسطنطينية عام ٣٨١ وفى أفسس عام ٤٣١. لقد حفظت الكنيسة القبطية العقيدة المسيحية المستقيمة، وتعمقتها ودرستها وعلمتها فى مؤسستها العلمية التى وفد إليها وتخرج فيها رؤساء الكنائس الأخرى وعلماؤها.وكان لهم الرأى الصائب فى هذه المجامع التى ضمت الكنائس الأخرى وعلى الخصوص كنائس الإمبراطورية : كنيسة روما وكنيسة القسطنطينية.

فى مجمع نيقية كان بطل الجدال مع الخارجين عن العقيدة، ومبدع الصياغة الدقيقة - شاباً مصرياً، شماس البابا الاسكندرى. إنه أثناسيوس سيخلف معلمة بعد ذلك.

وفى القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية عقد المجمع الثانى، بسبب تعاليم بطريركها مقدونيوس الخاطئة. وكان رئيس المجمع تيموثاوس البابا الاسكندرى. قرر المجمع شجب آرائه، وعزل بطريرك القسطنطينية ، وكان مجمع أفسس أيضاً برئاسة كيرلس بابا الاسكندرية الرابع والعشرين لمحاكمة نسطور بطريرك القسطنطينية أيضا. وشجب المجمع البدعة التى نادى بها عزل البطريرك.

ومازالت أسماء باباوات الاسكندرية ومعلميها هى المراجع الرئيسية لمعرفة الحقيقة فى هذه المجادلات اللاهوتية.

وفى هذا النضال العقائدى تبدت الخصوصية الرئيسية لمدرسة الإسكندرية :

الإنسان هو هدف العقيدة. كان سعيها إلى النقاء العقيدى يهدف إلى أن يضمن للمؤمن أكمل صيغة عقائدية تتحقق بها كرامته التى منحها أياه الله.

لقد كان أريوس الذى نهض اثناسيوس لمقاومته نصف قرن من الزمان - مدعما من الحاشية والبلاط الإمبراطوريين. كان اثناسيوس يقدم تعليما عن المسيح يجعل للإنسان كرامة ونسبا للإله - يصعب معه على حاكم مطلق أن يواصل فرض ارادته دون اعتراض. ولكن آريوس كان

يقدم تعبيراً دينيا لايضمن هذا المركز الرفيع للإنسان. ولهذا واجه البابا المصرى العنت والمطاردة والعزل مرات متعاقبة.

وكان قسطنس خليفة قسطنطين متطرفاً فى مناصرته للأريوسية - لأن نظرته إلى السلطة الملكية كانت متناسقة مع نظرة اريوس إلى الألوهة. كان قسطنس حاكما مطلقاً وجد فى الاريوسية تعبيراً دينياً عن فلسفته فى الحكم.

من هنا نفهم لماذا ناصر اريوس وطارد اثناسيوس (٤٩).

وبدأت عاصمتا الإمبراطورية تضيقان بالاسكندرية، عاصمة مقاطعة تابعة للإمبراطورية سياسيا، ولكنها تفرض كلمة الحق فى أخطر مجال شعبى وقتئذ : الدين

لابد إذن من توجيه ضربة لهذا الشعب المعتز بنفسه، العنيد فى نضاله، المتمسك بعقيدة تعلى كرامة الإنسان. وفى مجمع خلقدونية عام ٤٥١ كانت المؤامرة ضد ديوسقوروس البطريرك القبطى. احتجزه العسكر فى محل إقامته كى يقيم المجمع الحجة عليه فى أنه ممتنع عن الحضور، مما يحق معه توقيع الجزاء عليه بسبب هذا الخطأ النظامى المزعوم. وقد كان، وصدر القرار بعزله ونفيه. ولكن المصريين رفضوا الاعتراف بهذه القرارات، وتمسكوا ببطريركهم الشرعى.

فى هذا الصراع بين مصر المقاطعة التابعة، والسلطات الحاكمة فى الإمبراطورية - نستطيع أن نتبين أصولا جنينية للكفاح الوطنى المصرى.

كانت مصر مستعمرة ... ولكن لها كنيسة مستقلة ... وفى أعماق كل مصرى كان ثمة امنية:

أن تكون بلاده ككنيسته.

وأصبح المصريون فريسة لاضطهاد عقائدى - يدعى هذه المرة الانتساب إلى المسيحية. كان القائد العسكرى للحامية البيزنطية هو رئيس الجماعة الدينية التابعة لبيزنطة. واستمر هذا الوضع قائما إلى أن وصل عمرو بن العاص إلى ديار مصر.

وتعلم المصريون خبرة لن ينسوها فيما بعد: أن الدين يمكن أن يكون ستاراً لعدوان وطنى واجتماعى. وسيتذكر المصريون خبرتهم مرة أخرى وهم يواجهون الفرنجه، وحين يواجهون بقيادة السيد عمر مكرم الوالى العثمانى الذى يريد أن يسخر الدين لدعم النظام الظالم القائم وقتئذ.

---

(٤٩) Leslie W. Bernard, Athanase et la seconde phase de la crise arienne 354-373), in, Politique et Théologie chez Athanase D'Alexandrie, Paris, 1974, p 140, 141 et p 143 note 2.

الممارسة «الديمقراطية»:

وفى الحياة الكنسية الداخلية، احترمت القوانين الإنسان ورأيه وضمنت له مشاركة حقيقية فى اختيار رعاة الكنيسة وخدامها. ويرجع هذا المبدأ إلى أيام الرسل بعد رفع المسيح. يروى سفر أعمال الرسل أنه فى ذلك الزمان كثر عدد المؤمنين واحتاج الأمر إلى تنظيم الخدمة وإقامة من يتولونها. فماذا فعل الرسل وهم الذين عاشوا مع المسيح وقد منحهم السلطان فى جماعته؟ لم يفرضوا أسماء معينة. بل «دعا الاثنا عشر (رسولا) جمهور التلاميذ وقالوا... انتخبوا أيها الإخوة سبعة رجال منكم مشهوداً لهم ... فنقيمهم على الأمر ... فاستحسنت الجماعة كلها هذا الرأى. فاختاروا اسطفانوس و ... ...» (٦: ١- ٦).

واستمر هذا المبدأ فى قوانين الكنيسة القبطية. ونحن نقرأ فى تاريخ البطاركة منذ البداية عبارة تتكرر فى بداية سيرة كل منهم تقول فى بساطة :«واجتمع الشعب وتشاوروا ووقع اختيارهم على ...» وكثيراً ماكان الاختيار يتم تلقائياً - وكان من الحتمى أن تتبلور هذه الخبرة فى صياغة القانون الكنسى؛

ولقد كان المصريون تحت حكم البيزنطيين محرومين من المشاركة فى حكم بلادهم - أما داخل الكنيسة فقد كانت ثمة ممارسة يمكن وصفها بأنها ديمقراطية، ولقدكان من أعظم الانجازات المصرية فى هذا المجال أن شخصية الإنسان لم تصادر داخل كيان كهنوتى مغلق، يقيم داخل الكنيسة تفرقة حاسمة بين أقلية لها السلطان الكامل وأغلبية عليها الخضوع، فيكون رجال الإكليروس أصحاب الكلمة الأولى والأخيرة ويهدر رأى جمهور الشعب. لقد عبرت القوانين الكنيسة عن احترامها للإنسان واعترفت بحقوقه فى اختيار رعاة الكنيسة وخدامها على جميع المستويات.

وطبقا لما جاء فى قوانين الرسل لايرسم أسقف - والتعبير هنا عام يشمل الأسقف والمطران والبطريرك - إلا إذا تم اختياره بواسطة الشعب كله. وأوردت الكتب الكنيسة القبطية تفصيلات عملية للتأكد من رضا الشعب بالشخص الذى يقام. بل لقد وصل الأمر فى تأكيد الطابع الشعبى لعملية الاختيار إلى حد أن الفقيه الكنسى ابو البركات بن كبر قسيس كنيسة المعلقة فى القرن الثالث عشر يقول : إنه ليس للاساقفة إلا التكريز، وأما التعيين فهو لأهل الإقليم. ويقول: إن الاسقف يقام بعد اختيار الناس «دون الأساقفة والمطارنة الذين ليس لهم رأى ولا حديث فى ذلك، بل لهم تقدمته ووضع اليد عليه». ومهما يكن فى هذا القول من مبالغة، فإنه يدل على أن الأصل هو الرأى الشعبى الذى يتعين احترامه.

ولقد صاغ القانون الكنسى لمبدأ احترام ارادة الشعب بناء متكاملا، واستخلص منه نتائجه

المنطقية التى حددت معالم المبدأ وجعلت له كيانا واضحا(٥٠). فأولا يرتبط الاسقف بالجمهور الذى اختاره ارتباطا لافكاك فيه. وهو لايستطيع أن يمارس سلطانه خارج ايبارشيته . وترتب على ذلك ثانيا مبدأ مستقر منذ بدء المسيحية- وهو عدم جواز نقل اسقف من رعاية إيبارشية ليكون اسقفاً لايبارشية أخرى . ونظراً لأن البطريرك هو أساساً اسقف - فقد حرم القانون الكنسى أن يصبح أى من الأساقفة أو المطارنة بطريركا لأن هذا التحول ليس فى حقيقة الأمر إلا انتقالا من الايبارشية التى اختاره جمهورها إلى ايبارشية كرسى البطريرك - الإسكندرية والقاهرة. ويطول الحديث لو حاولنا سرد قوانين الرسل والمجامع العالمية والمصرية وأقوال بطاركة الكنيسة القبطية وعلمائها والسوابق التاريخية والدراسات القديمة والحديثة التى تؤكد هذا المبدأ.

وثمة نتيجة ثالثة - فالقوانين الكنسية تؤكد أن إدارة شئون الكنيسة لاتتم برأى منفرد بل إن السلطة العليا فى الكنيسة جماعية ولايجوز أن تقتصر على فئة بذاتها.

فالمجمع الاكليريكى يجب أن تمثل فيه قطاعات الكنيسة فيحضره جميع المطارنة والأساقفة والمتازون من الكهنة وابناء الكنيسة من غير الدرجات الكهنوتية الذين يوثق فى علمهم ودينهم على حسب تعبير القوانين الكنسية. ويشهد التاريخ أن الصفى بن العسال، ولم يكن راهبا أو كاهنا - حضر المجمع الذى عقده فى القرن الثالث عشر الأنبا كيرلس بن لقلق البابا الخامس والسبعون، «هذا المجمع العظيم الذى دل على حيوية الأساقفة ويقظة الشعب - فى ذلك الزمان، حيث أجبروا البطريرك على الخضوع لرأيهم وألزموه بأن يضع حداً لتعدياته على القوانين، إذهبّوا فى وجهه وجعلوه يعقد مجمعا اكليريكيا حضره رجال الدين والعلمانيون، فوافق على مشورتهم وعقد المجمع فى ١٣ سبتمبر ١٢٣٨م وكان من بين القوانين التى أكدها هذا المجمع العظيم ألا يقام اسقف إلا من رضى به شعبه».

هنا - كما فى ممارسات شعبية أخرى، فى الأزهر والطرق الصوفية وطوائف الحرف - نجد أصولا للحياة الديمقراطية وقت أن كان المصريون محرومين من الاشتراك فى الحياة السياسية ومؤسسات الحكم.

---

(٥٠) انظر فى هذا كله :

وليم سليمان قلادة، تيارات الفكر المسيحى، الطليعة، ديسمبر ١٩٦٦، انتخابات البطريرك والتراث الديمقراطى المصرى، الطليعة، أغسطس ١٩٧١ ونشر هذا المقال بعنوان : التراث الكنسى القبطى فى اختيار المجالس على كرسى القديس مرقس الرسول كاروز الديار المصرية، مدارس التربية الكنسية بالأنبا رويس. ومراجع الفقرات التالية واردة فيهما.

العدالة الاجتماعية:

ثمة نظام دينى مسيحى هنا فى مصر ومنها انتقل هو نظام الرهبنة.

ومع تحول هذا النظام إلى حركة جماهيرية، وتكوين الأديرة ذات الأعداد الكبيرة من الرهبان - ظهر نمط من الحياة يقوم على المشاركة فى كل شئ. كان الدير مؤسسة دينية وديمقراطية وانتاجية وتعليمية. وفى هذه «الجمهورية» الصغيرة يتشارك الجميع فى كل شئ - كل واحد يقدم ما فى استطاعته ليستفيد منه المقيمون فى الدير، والمساواة هى المبدأ المطبق فى العمل وفى التوزيع. وهنا نجد تشابهاً بين هذا النوع من الحياة وما حدث أيام الرسل فى الجماعة المسيحية الأولى على النحو السالف الذكر.

وجاء فى تاريخ يوسابيوس أن هذا النمط وجد فى مصر منذ بداية دخول المسيحية إليها(٥١).

كانت الأديرة تعبيراً عن رفض الاستغلال السائد فى المجتمع وكانت أديرة شنودة الاخميمى فى القرن الرابع معاقل للروح المصرية والفلاحين المصريين المسحوقين من الاستغلال الاغريقى.

ونقل العالم المسيحى هذا النظام عن مصر وانتقلت قوانين الرهبنة التى وضعها القديس باخوميوس لتطبق فى الأديرة الأوربية (٥٢).

أما فى المجتمع الكبير فإن الكنيسة لم تتراخ عن تطعيمه بمبادئ المحبة والعدالة.

وبذلك فإنها أثرت تأثيراً حقيقاً وفعالا فى النظام الاجتماعى والقانونى. ذلك أنه وإن كانت المسيحية لم تأت بنظام قانونى وضعى للمجتمع إلا أنها استطاعت أن تغير فى المناخ الفكرى والقيمى السائد بما يجعل التعديل القانونى حتماً يتحقق - فى المجتمع ومن خلال القانون نفسه - احترام الإنسان وصيانة كرامته والأمثلة الكثيرة توضح ذلك.

فأولا نظام الرق - لم يشأ الرسل أو الكنيسة أن يحرموا الرق لأن هذا كان يعتبر تدخلا فى أمور الدولة. وقد حرصت المسيحية منذ البداية على أن يكون تأثيرها مستندا إلى رضا المنتمى إليها وقبوله الحر لتعاليمها. وكان أمر السيد المسيح لهم صراحة أن لايستخدموا الذهب أو

---

(٥١) يوسابيوس القيصرى، تاريخ الكنيسة، ترجمة القس مرقس داود، ص ٨٦ و٨٧.

(٥٢) عزيز سوريال عطية، الرهبنة المصرية تطورها وأثرها، مجلة مدارس الأحد، السنة الأولى نوفمبر١٩٤٧ وديسمبر ١٩٤٧ حكيم أمين، دراسات فى تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، القاهرة ١٩٦٣. ورل، المرجع السابق، ص ١٣٧ ومابعدها.

R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, Pelican book, 1948, p 31.

الفضة أو القوة المادية فى دعوتهم (متى ١٠ :٧-١٠) بل أن الرسول بولس يقول لتلاميذه «وأنا لما أتيت إليكم أيها الأخوة، لم أتكلم بسحر البيان أو الحكمة ... ولم يعتمد كلامى وبشارتى على أسلوب الإقناع بالحكمة، بل على ظهور الروح والقوة كى لايستند إيمانكم إلى حكمة الناس بل إلى قدرة الله» (١ كورنثوس ٢:١- ٥) بهذا الحد من التجرد كان الرسل يعملون.

وحدث أن رجلا من مدينة كولوسى فى آسيا الصغرى اسمه فليمون هداه بولس إلى المسيحية. وكان للرجل عبد - أبق بعد أن سرق مالا لسيده وجاء إلى مدينة روما.

واتفق أنه صادف فيها بولس الرسول وسمع منه بشرى المسيحية فآمن على يده.

وكانت القوانين الرومانية تعاقب مثل ذلك العبد عقابا شديداً. فكتب بولس إلى فليمون يشفع لعبده - واسمه انسيموس. وحفظ «العهد الجديد» هذه الرسالة. فبعد تحية فليمون وأهل بيته، يحدثه بولس فى أبوة حانية

«آثرت أن أسالك باسم المحبة

«سؤال بولس الشيخ الكبير

«الذى هو الآن مع ذلك سجين يسوع المسيح -

«أسألك فى أمر ابنى انسيموس،

«الذى ولدته وأنا فى القيود» يقصد بذلك أنه هداه إلى المسيحية فصارا ابنا له فيها، وذلك اثناء وجود بولس فى روما سجينا مقيداً.

إن بولس يدعو العبد الآبق - ابناً له.

هذا أولا - ثم إن بولس لايحرض العبد على شق الطاعة لسيده القانونى. ولكن الرسول يرده إليه فى صورة جديدة تماماً :

«أرده إليك -

«وإنما أرد قلبى نفسه.

«وكان بودى أن أحتفظ به لنفسى -

«فيخدمنى بدلا منك فى هذه القيود التى أحملها من أجل الإنجيل.

«غير أنى لم اشأ أن افعل شيئاً من دون رضاك ...»

إن الرسول يقرب بين السيد وعبده - فإذا كان هذا عبداً فى القانون، فإن السيد أيضا خادم للدين ولرسوله.

وينتقل بولس إلى حديث يلغى تماما علاقة الرق بين العبد وسيده ويجعل مكانها رابطة الأخوة والمحبة

«ولعله مايبتعد عنك حينا
«إلا ليعود إليك إلي الأبد -
«لا ليكون عبدا بعد اليوم،
«بل أفضل من عبد -
«أى أخا حبيباً؛
«وهو أخ حبيب إلى قلبى، فما أحراك أن تعده كذلك -
«سواء فى صلة بشرية، أو صلة فى الرب».
بل إن بولس يضع نفسه فى محل العبد الآبق السارق :
«فإن كنت ترانى من أصدقائك
«فاقبله كما تقبلنى.
«وإن كان قد أساء إليك بشئ، وكان لك عليه دين
«فاحسب ذلك على :
«فقد كتبت أنا بولس ضامنا بخط يدى : أنا أفى ...
«هلم باأخى، فأحسن إلىّ فى الرب، وأنعش قلبى فى المسيح
«إنى كتبت إليك واثقا بطاعتك، متيقنا أنك ستفعل أكثر مما طلبت منك».

بهذا المنهج، ليس أن المسيحية تلغى الرق كنظام قانونى وحسب، ولكنها تنفى تماما من العقل والقلب والوجدان إمكانية تصور قيام مثل هذه العلاقة التى تهدر كرامة الإنسان. وتضع مكانها رابطة الأخوة والتسامح والمحبة. فالجميع عبيد الله، وسادة فى الإيمان.

يخاطب بولس السادة فيقول : « عالمين أن سيدكم وسيدهم هو واحد فى السموات» فإذا كانوا فى القانون سادة ، فهم فى الدين « عبيد المسيح » (افسس ٦)

وبهذا تتهيأ الظروف الفكرية والوجدانية المناسبة ليحدث التطور الاجتماعى الحاسم، ويتم إلغاء الرق كنظام قانونى بعد ان انتفى من العلاقات الإنسانية الواقعية.

وثمة نظام قانونى ثان تعدل بنفس المنهج : الرضائية فى العقود

كان نظام إبرام العقود فى القانون الرومانى أساسه إجراء طقوس شكلية معينة - ينشأ بها الالتزام بصرف النظر عن وجود إرادة حقيقية من هذا الطرف أو ذاك لإبرام العقد. بل إنه بمجرد إتمام الطقوس ينشأ الالتزام - فى أغلبية أنواع العقود - سواء توافر الرضا أو لم يوجد، وسواء تحققت العدالة والتناسب بين مايعطى الواحد وما يأخذ أم لم يتحقق شئ من ذلك واقعياً.

وحاول فقهاء القانون باستخدام الحجج الفقهية وأساليب الإجراءات تفادى المظالم التى تترتب على الشكلية ولكن اتضح عجزها عن ذلك.

كان لابد من تدخل مبادئ جديدة من خارج القانون الوضعى كى يولد مبدأ جديد. كانت المسيحية على وعى بواجبها فى تعليم المبادئ الخلقية وتطبيقها فى المجتمع وترفض أن يستقر فى القانون الوضعى وفى القضاء قواعد تناهض القانون الخلقى ومن بين هذه القواعد تلك التى تعتبر أن من لايؤيد أقواله بأعماله كاذب.

فالذى يعد بعطاء أو عمل معين وإن لم يستوف الشكل القانونى اللازم - يكون ملزماً خلقا وإن لم يلزمه القانون الوضعى بالوفاء. ويقول الباحثون إن اكليمضنس الاسكندرى كان أول من أشار إلى الالتزام الذى يأمر بتنفيذ الوعى المعطى وإن مجردا من الطقس الشكلى.

ومن ناحية أخرى فإن القانون الكنسى بسبب الأهداف الخلقية التى تسوده، يهتم اهتماماً كبيراً بالنيات خصوصا وأن الروح المسيحية لاتتفق والمظاهر الشكلية.

وابتداء من ١١٨٠م كان التعليم المستقر فى الكنيسة أن المبدأ العام هو صحة كل اتفاق دون أن يشترط لذلك إفراغه فى أى شكل. وهكذا - دون مساس بالقواعد القانونية الوضعية كان قد دخل عالم الفكر القانونى اعتبار جديد هو الأساس الخلقى للالتزام لتكون النتيجة الحتمية لذلك هى ربط الوعد بإرادة الملتزم لا بالشكل.

وفى هذا المجال كان نجاح المبادئ الخلقية كاملا.

على أن هذا التطور بدوره ليس بكاف. ذلك أن ثمة تحقيق التناسب والعدالة بين التزامات الطرفين، وهو مايسمى فى لغة القانون بالغبن.

وإذ تعتبر المسيحية أن العقد ينشئه أفراد تربطهم الجماعة الإنسانية، وهم - وإن كان لكل واحد منهم الأهلية للالتزام - فإن انفصال أشخاص الجماعة واستقلالهم عن بعضهم البعض ليس حاسما كما هو الشأن فيما بين أفراد القانون. لذلك فإن التوافق بين إرادة طرفى العقد يجب أن يظل خاضعاً لقانون الرحمة والمحبة والعدالة. وتحت تأثير هذه التعاليم أصبح لرابطة الالتزام طبيعة إنسانية أكثر منها قانونية. فانضافت إلى الرابطة القانونية Le Vinculum Juris رابطة الأخوة Fraternitatis Jùris فإذا ماأجبر المدين طبقاً للأولى على الوفاء بوعده - فإن الرابطة الثانية تلزم الدائن بمراعاة العدالة فى مطالبه. ولايمكن أن ينطوى العقد على الظلم فلا ينفع إلا أحد طرفيه ملحقاً الغبن بالآخر مستغلاً ضعفه أو جهله.

على أن هذا الفكر الإنسانى لم يجد طريقه إلى القانون الوضعى - وبدءا من القرن السادس عشر سادت الفلسفة الفردية تعبيراً عن الرأسمالية الصاعدة. وأصبحت المنافسة والصراع هى

قانون الحياة، والبقاء للأقوى. وصدرت المجموعة المدنية الفرنسية عام ١٨٠٤ وهى تجهل مشكلة الغبن، وتتخلى عن التقليد الذى وصل إليها من مراحل تطور الفكر القانونى والخلقى - وذلك لأنها تعبر عن الأفكار الفلسفية والاقتصادية الفردية السائدة فى عصرها. واستبعدت الرابطة الأخوية من علاقة الالتزام القانونى.

وهذا ماحدث أيضا بالنسبة لمشكلة أخرى - هى حالة تغير الظروف التى أبرم العقد، وظهر نتيجة للظروف الجديدة عدم التناسب بين التزام كل من طرفيه (٥٣).

وفى العلاقات الاقتصادية داخل الجماعة، حفظ لنا التراث المسيحى العربى نموذجا لهذا المنهج فى إعداد المجتمع لتقبل التنظيم المرجو للعلاقات فيه. ذاك مانجده فى كتاب «تعاليم الرسل» أو «الدسقولية» وهو واحد من مصادر القانون الكنسى القبطى، ولقد فقدت نسخته اليونانية والقبطية وصارت النسخة العربية حاليا هى النسخة الأم (٥٤).

ونحن نجد فى هذا الكتاب اهتماماً جدياً بالحياة فى المجتمع؛ فمن ناحية تبرز أهمية المهنة - عمل اليد - للإنسان. «فإن كان واحد لايعمل فلا يأكل» (٥٥) - وحتى بالنسبة لليتامى، فإن المساعدة الحقيقية لهم تكون بتعليم كل منهم «صناعة» حينئذ يمكنه أن يشترى لنفسه تلك الآلات لكى يعمل بما يعوله» بل ويتصدق مما يكسبه بعرقه .

وتشجب الدسقولية المهنة غير الشريفة. ولايقتصر الأمر على التعليم الخلقى، بل تتدخل بإجراءات فعالة فى هذا المجال. فهى تأمر الاسقف بأن لايقبل عطاء من الذين لاتخلص أموالهم من الخطايا - الذين يغشون السلع التى ينتجونها أو يبيعونها - ومن الخاطفين والذين يشتهون ما هو غريب عنهم والزناة. لأن عطايا هؤلاء جميعا مرذولة قدام الله. ثم تلزمه بأن يستخدم هذا السلطان الكنسى فى وجه من يمارس الاستغلال والقهر فى المجتمع مهما كان مركزه فيه :

«وأبعد أيها الأسقف من الذين يضيقون على الأرامل، والذين يتغلبون على اليتيم، والذين يملأون السجون من الرجال الذين بغير علة، والذين يعملون الشر لعبيدهم بالمجاعة والشتم والعبودية الشريرة ... وارفض الأشرار والولاة الذين يجاهدون بالظلم وصانعى الأوثان، والعشارين والغاصبين والسراق والمضلين بالميزان والذين يكيلون بالغش ... ومن يأخذ الربا.....».

---

(٥٣) وليم سليمان قلادة، التعبير عن الإرادة فى القانون المدنى المصرى، رسالة، القاهرة، ١٩٥٥، رقم ٦ ومابعدها، ص ٣٠ ومابعدها. والمراجع المشار إليها.

(٥٤) كتاب الدسقولية أو تعاليم الرسل، إعداد وتعليق وتقديم، وليم سليمان قلادة، القاهرة، ١٩٧٩.

(٥٥) وهى فى هذا تردد تعليم الرسل فى العهد الجديد :

«إن كان أحد لايريد أن يشتغل فلا يأكل أيضا» (٢ تسالونيكى ٣ : ١٢٦، ١ تسالونيكى ٢: ٩، ٤ : ١١، افسس ٤:٢٨ أعمال ٢٠ : ٣٥، ٨ : ٣، ١ كورنثوس ٤ : ١٢.)

ولقد جاءت قوانين الكنيسة القبطية تحرم الربا، وتقول إن هذا النوع من التعامل هو مما يجب أن يتنزه عنه المسيحيون - على النحو الذى جاء فى مجموعة الصفى بن العسال، فقيه القانون الكنسى القبطى فى القرن الثالث عشر، فى الكتاب الذى وضعه باسم «المجموع الصفوى» (٥٥م).

ثم تطرح الدسقولية تساؤلا طبيعياً - إذا كان من المحرم أن يؤخذ من هؤلاء عطايا للكنيسة - وهم ذوو المال الوفير فمن أين يكون الحصول على مايكفى للانفاق على احتياجات الكنيسة؟ تقول الدسقولية للاسقف :

«اقبل من الذين يسيرون جيداً فى كل شئ

«من تعب المؤمن الحقيقى؛

«.. لأنه إذا كان قليلا ويسيرا فهو أفضل مما يعطى (للأرامل واليتامى) من ظلم واختطاف وإن كان كثيراً وعظيماً. لأن الكتب تقول : يسير من مال الصديق أفضل من غنى الخطاة الكثير».

هؤلاء الأثمة لاتطلب الكنيسة منهم المال، ولكن التوبة. وتعتبر الدسقولية أن من يأخذ من الشرير المصمم على شره، رافضا أن يندم - تعتبره مشاركا له فى إثمة. بل إن من يقبل منهم صدقة يقطع عليهم طريق التوبة، لأنه يمالئهم، ويعطى لهم مبرراً أمام انفسهم للاستمرار فى مواقفهم. فهو «لم يتركهم يتوبون».

وتصل الدسقولية فى هذا الموقف إلى حد أنها تطرح تساؤلا مضمونه أن أصحاب الأموال غالباً مايكونون من المتكبرين الذين يرفضون التعليم والدعوة إلى التوبة - «فمن أين نعول الأرامل والمعوزين فى الشعب؟» وتجئ الإجابة إن ذلك يكون من تعب المؤمنين «ولاتهانوا بالعوز فتأخذوا من الأشرار».

وتكمل الدسقولية تعليمها عن ضرورة العمل المنتج والمهنة الشريفة، فتعلم عن الإنفاق والاستهلاك وكيفية توزيع الثروة فى المجتمع :

أول كل شئ تنهى عن البذخ والإسراف والطمع. وثمة نص عام جاءت به الدسقولية فى هذا المجال، بصياغة محكمة :

«صادق أخاك فى كل شئ، ولاتقل إن مالى هو ذاتى لى - فلقد أعد الاشتراك فى كل شئ من جهة الله، ليكون الناس كلهم بصداقة» (٥٦).

(٥٥م) المجموع الصفوى ، كتاب القوانين الذى جمعه العلامة القبطى الشيخ الصفى أبى الفضائل بن العسال، اعتنى بنشره جرجس فيلوثاوس عوض، الطبعة الأولى ، القاهرة ، د . ت . ص ٢٩٠ و ٤١٤ .

(٥٦) الدسقولية، ص ٧٦٧ - ٧٧٥، والنصوص المحال عليها.

هنا نجد أن المناخ هو نفسه ذاك الذى دفع المؤمنين المسيحيين الأوائل إلى توزيع الأموال كما يكون لكل واحد احتياج.

الصوم فى الكنيسة القبطية:

فى هذا التنظيم الاجتماعى الدينى يجب أن يمتنع الصائم عن الطعام كلية فترة من النهار يتناول بعدها طعاما نباتيا. ويمارس الصوم فى الكنيسة يومين فى الأسبوع (الأربعاء والجمعة) كما أن هناك فترات طويلة متصلة تسبق الأعياد تتراوح بين خمسة عشر يوما وأربعين أو خمسين يوما. وتصل أيام الصوم إلى حوالى نصف السنة فى مجموعها.

ماهدف هذا التنظيم؟

علاوة على الهدف الدينى، فإن مؤداه أن مائدة أغنى الأغنياء لاتختلف عن مائدة الفقير العامل لديه - طوال هذا القدر المستطيل من الزمان. فالكنيسة تريد أن تقترب الفوارق بين أبنائها بتعليم وتنظيم نابعين من إمكانياتها، وبرضا تلقائى من المنتمين إليها.

أما الفرق بين ما كان الشخص ينفقه على طعامه عادة، وبين نفقات طعامه البسيط أثناء الصوم - فإن الدسقولية تأمر:

«والزائد الذى يكون من طعامكم إذا صمتم - مروا به للمساكين» (٥٧).

هنا نجد أصولا تاريخية للمبادئ التى تدعو إلى العدالة الاجتماعية فى الواقع المصرى.

الصراع من أجل القانون:

عرضنا هذه النماذج المتعددة لتأثير المسيحية فى المجتمع والنظام القانونى. وهو تأثير حقيقى وفعال ودائم. فمهما يقل أن المسيحية لم تأت بنظام قانونى وضعى فليس معنى هذا أنهاتدير ظهرها للمجتمع والقانون.

إن القاعدة القانونية تقوم على عنصرين: المضمون والصياغة (٥٨). فالمضمون هو «المادة الأولية للقاعدة القانونية» (٥٩). ويكتشفها المشرع فى الحقائق الكائنة فى المجتمع وفى الأهداف التى يطمح المجتمع الوصول إليها - سواء كانت تلك الحقائق والأهداف طبيعية أو

(٥٧) ٣٠ : ٣٤.

(٥٨) قلادة، التعبير عن الإرادة، المرجع السابق، ص ٤١٧.

(٥٩) سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، ١٩٧٣، ص ٢٧٠.

تاريخية أو اقتصادية أو أخلاقية أو دينية. ثم تأتى سلطة التشريع فتصوغ هذه الحقائق والأهداف قاعدة عامة مجردة مصحوبة بجزاء توقعه سلطات الجبر المشروعة فى الجماعة.

فالمشرع، وإن كانت له نظرياً سلطة فرض القاعدة القانونية لا يخلقها من العدم، ولايضمنها أمراً تحكمياً فتتمحض مجرد استعراض للقوة والتهديد بها. ذلك أن المجتمع يعيش فى صراع دائم من أجل استخلاص المضمون المناسب للقاعدة القانونية المتفق مع الحقائق الواقعية والأهداف المبتغاة [٦٠] تقوم بهذا الصراع القوى الخلاقة للقانون التى تهدف - وتعمل - من أجل انتصار قيم ونظم معينة. هذا الصراع يمكن أن يطلق عليه «السياسة القانونية» التى تقوم باختيار المضمون الذى تأكد انتصاره فى الصراع كفكرة اجتماعية وسياسية واقتصادية - وأصبح قابلا لأن يصاغ قاعدة قانونية. وهنا يبدأ دور مايسمى بالصياغة القانونية. أى تحويل المادة الأولية إلى قاعدة قانونية بالمعنى الفنى. إن السياسة القانونية هى مجال نشاط القوى الخلاقة للقانون التى تصنع مادته الأولية - كى تأتى المرحلة الثانية وهى الصياغة القانونية وإصدار المضمون المختار المرغوب فيه فى شكل أمر ملزم من المشرع.

على أنه حتى بعد صدور القاعدة القانونية فإن تفسيرها وتحديد الاتجاه الذى يجب تطبيقها فيه - هذا كله يظل محتاجاً للتعرف على مرحلة السياسة القانونية والصراع الذى تم من أجل المادة الأولية للقاعدة ...

وهكذا تتضح أهمية المناخ العام الذى تصنعه المبادئ والقيم والتعاليم الدينية. فيظهر ذلك كله قوة حاسمة فى ترجيح كفة الخير والعدل والمحبة فى الصراع من أجل القاعدة القانونية. فإذا كانت المسيحية بعيدة عن مجال الصياغة القانونية بالمعنى الفنى السلطوى،فإنها قوة أكيدة وفعالة فى مجال السياسة القانونية وفى تخليق المادة الأولية للقاعدة القانونية - فإذا كان الجزاء الوضعى يعوزها، فإن الإلزام المعنوى الأخلاقى الدينى يكفل لجعلها قوة فعالة فى الحياة الشخصية والاجتماعية.

بل إن هذا الصراع يقوم به سلم القيم الذى يحفظه ويعلم به ويدافع عنه ويأمر بطاعته - التراث المشترك فى الإسلام والمسيحية. وعلى الخصوص مايملأ هذا التراث من تقدير للإنسان وحفظ لكرامته وحماية لحقوقه. كما أن الإلزام الدينى كائن فى هذا التراث المشترك بحكم أنه فى الأساس ذو طبيعة دينية.

---

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٦٧ ومابعدها.

هذا التراث الديني - المسيحي والإسلامي، يظل على الدوام العمق الروحي لما تمثله القوانين من مبادئ الخير والمحبة والسلام في المجتمع. ويعطي ركيزة الرضا بالقواعد القانونية التي تأمر بذلك. ويحفز القوى لتغيير مافي القانون من قواعد تتعارض مع هذه القيم. فيكون بذلك قوة مستقبلية تحقق تجاوز الواقع الراهن إلى ماهو أحسن وأرفع وأنفع.

ومن هنا ضرورة التعارف المتبادل بين عنصري هذا التراث، وفهمهما فهما ناضجاً مستنيراً بروح التفاهم والاحترام المتبادل.

الفصل الثالث

الإنسان فى الإسلام

يرفع الإسلام قدر الإنسان إلى مستوى رفيع إذ يجعل منه فى طبيعته «صورة الله»، وفى نشاطه «خليفة الله» على الأرض، وحامل أمانته.

ففى الحديث الشريف «إن الله خلق آدم على صورته». وفى رواية أخرى «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن».

ويقول الاستاذ البهى الخولى إن الحافظ ابن حجر ذكر فى الفتح «أن إسحق بن راهوية كان يقول : صح أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ... وأن الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه كان يقول : «هذا الحديث صحيح».

«وقال الإمام النيسابورى فى شرح قوله : «إن الله خلق آدم على صورته - أى خلقه على صفته فأعطاه على ضعفه من كل صفة من صفات جماله وجلاله نموذجا» (٦١).

كرامة الإنسان:

وثمة مفاهيم أساسية عن الإنسان وردت فى القرآن الكريم : أولها - كرامة الإنسان، والثانى - أنه خليفة الله فى الأرض، والثالث أنه حامل الأمانة من قبله تعالى.

فعن كرامة الإنسان، جاء فى القرآن الكريم :

«ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات ...». (الاسراء).

«لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم» (التين).

ويصل تقدير القرآن الكريم للإنسان، إلى حد أن الله تعالى طلب من الملائكة أن تسجد له:

«وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من صلصال من حمأٍ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين» (الحجر).

يقول الشيخ محمد الغزالى :

«إن قدر الإنسان رفيع والمكانة المنشودة له تجعله سيداً فى الأرض وفى السماء، ذلك أنه يحمل بين جنبيه نفخة من روح الله وقبساً من نوره الأقدس. وهذا (النسب السماوى) هو الذى رشح الإنسان ليكون خليفة عن الله فى أرضه. وهو الذى جعل الملائكة، تعنو له وتعترف بتفوقه» (٦٢).

---

(٦١) البهى الخولى، آدم عليه السلام، فلسفة تقويم الإنسان وخلافته، القاهرة الطبعة الثالثة، ١٩٧٤، ص ١٤٣ و ١٥٧.

انظر أيضا عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، القاهرة.

(٦٢) فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨١. وانظر عرضا لهذا الكتاب، وليم سليمان قلادة، مجلة الهلال، أبريل ١٩٨٥. انظر ضمن الملحقات مقال فقه المواطنة محمد الغزالى، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ١١.

ومن أروع ماكتب فى هذا الصدد، ماسطره الاستاذ فهمى هويدى فى كتابه الممتاز «مواطنون لاذميون». يقول :«إن الآيات التى تمجد الإنسان وتعلى مرتبته فوق كل المخلوقات تتناول الإنسان لذاته لا لاعتقاده .. من حيث هو تكوين بشرى، وقبل أن يصبح مسلماً أو نصرانيا أو يهودياً أو بوذياً، وقبل أن يصبح أبيض أو أسود أو أصفر» ويضيف فى سطور تبلغ الذروة فى تكريمها للإنسان بصفته هذه :«وليس صحيحا على الإطلاق أن تلك الحفاوة القرآنية من نصيب المسلمين دون غيرهم كما يتصور البعض. ذلك أن النصوص القرآنية شديدة الوضوح فى هذه النقطة بالذات. فهى تارة تتحدث عن «الإنسان» وتارة تتحدث عن «بنى آدم» ومرات أخرى توجه الحديث إلى «الناس». وهذا التعميم لاتخفى دلالته على أى عقل منصف ومدرك للغة الخطاب فى القرآن الكريم، التى تستخدم موازين غاية فى الدقة، تحسب بها متى يكون الخطاب للإنسان وللناس بعامة، ومتى يوجه الكلام للمؤمنين والمسلمين قبل غيرهم» (٦٣).

ثم ينقل عن الاستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز صفحة ناصعة :«إن الكرامة التى يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية ليست كرامة مفردة، ولكنها كرامة مثلثة: كرامة هى عصمة وحماية، وكرامة هى عزة وسيادة. وكرامة هى استحقاق وجدارة ... وكرامة (يستمدها) الإنسان من طبيعته «ولقد كرمنا بنى آدم - الاسراء ٧٠» وكرامة تتغذى من عقيدته «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين - المنافقون ٨» وكرامة يستوجبها بعمله وسيرته «ولكل درجات مما عملوا - الأحقاف ١٩» ويؤت كل ذى فضل فضله - هود ٣» ثم يواصل الاستاذ درسه: «أوسع هذه الكرامات وأعمها وأدومها تلك الكرامة الأولى التى ينالها الفرد منذ ولادته، بل منذ تكوينه جنينا فى بطن أمه ... كرامة لم يؤد لها ثمنا مادياً ولا معنوياً، ولكنها منحة السماء التى منحته فطرته والتى جعلت كرامته وإنسانيته صنوين مقترنين فى شريعة الإسلام».

ثم يتساءل :«ماحقيقة تلك الكرامة؟...» ليجيب :

«إنها قبل كل شئ سياج من الصيانة والحصانة.هى ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد من البشر: ذكراً أو انثى، أبيض أو اسود، ضعيفا أو قويا. فقيراً أو غنيا، من أى ملة أو نحلة فرضت.. ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد يصون به دمه دون أن يسفك، وعرضه أن ينتهك، وماله أن يغتصب، ومسكنه أن يقتحم، ونسبه أن يبدل، ووطنه أن يخرج

---

(٦٣) ص ٨١.

منه أو يزاحم عليه. وضميره أن يتحكم فيه قسراً، أو تعطل حريته خداعا ومكرا» ويواصل الاستاذ :«كل انسان له فى الإسلام قدسية الإنسان، إنه فى حمى محمى وحرم محرم ... هذه الكرامة التى كرم الله بها الإنسانية فى كل فرد من أفرادها، هى الأساس الذى تقوم عليه العلاقات بين بنى آدم» (٦٤).

ويعود الأستاذ فهمى هويدى يشرح المفهوم الاسلامى للطبيعة الإنسانية: «هذه الحقيقة الكبرى فى التصور الإسلامى كانت لها أصداؤها، فى عديد من النصوص والشواهد. ففى ظلها تفهم أبعاد البيان الإلهى فى سورة المائده- ٣٢ «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا» وهو تصور بالغ القوة فى الدلالة على بشاعة جريمة قتل الإنسان ظلما بغير حق. إذ هى فى هذا النص ليست عدوانا على الفرد فقط، ولا عدوانا على المجتمع كما تنص القوانين الجزائية أو الجنائية الوضعية، ولكنها شئ أكبر وأفدح: إنها عند الله سبحانه عدوان على الناس جميعا، على الجنس البشرى بأسره! إن النص القرآنى يتحدث عن «النفس الإنسانية» وعن «الناس» دون تفرقة بين لون وجنس وملة، «لأنه لا فرق عنده بين نفس ونفس» كما يقول ابن كثير. فضلا عن الآية «تعلمنا ما يجب من وحدة البشر ، وحرص كل منهم على حياة الجميع، واتقائه ضرر كل فرد- لأن انتهاك حرمة الفرد انتهاك لحرمة الجميع. والقيام بحق الفرد من حيث أنه عضو من النوع، وما قرر له من حقوق المساواة فى الشرع، قيام بحق الجميع» كما يقول الشيخ رشيد رضا»(٦٥).

ثم يقول الأستاذ فهمى هويدى: «هكذا تظل قيمة الإنسان واحدة من الثوابت الأساسية فى التفكير الاسلامى، التى لاتقبل الانتقاص بأى قدر، وإن قبلت الإضافة إلى أبعد مدى. ويظل أى انتهاك هذه القيمة بمثابة تصادم وتناقض مباشرين مع دعامة أساسية فى التصور الإسلامى بنصه وروحه».

ويورد بعد ذلك نصوصاً من القرآن الكريم والسنة النبوية تخاطب كافة خلق الله من كل جنس ولون وملة، وثمة نصوص أخرى فى السياق ذاته تخاطب أصحاب الأديان الذين يؤمنون بالله سبحانه ونصوص تخاطب الرسول معززة وحدة الأديان «هذه النصوص فى مجموعها تقيم

---

(٦٤)محمد عبدالله دراز. نظرات فى الإسلام. ص ١٦٤ هويدى - ص ٨٢.

(٦٥) هويدى، ص ٨٣

رشيد رضا، تفسير المنار، جـ ٦، ص ٢٨٨.

فى حقيقة الأمر عديداً من نقط اللقاء بين المسلمين والآخرين وتشق جسوراً تسع كل جهد مخلص من أجل إقامة عالم يحفظ للإنسان كرامته وسعادته ورخاءه»(٦٦).

«وقد صور الله الإنسان فى أحسن صورة... وركب فيه العقل النورانى المضاف إلى الروح المتصرفة فى الحواس، وألهمها بالحركة الاختيارية الصادرة عن إرادة الله... فانطبعت فى الموجودات آثار وجود البارى تبارك وتعالى، أى مظاهر صفاته التى ظهرت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، فارتسمت فى مرآة قلب الإنسان كما يرتسم الشئ المنظور فى المرآة. فلهذا كان الإنسان أفضل المخلوقات وأكرمها على الله وأحسنها خلقاً بما أودع الله سبحانه وتعالى فيه من بديع الحكمة ورفيع الصنعة. قال تعالى: «لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم» وقال تعالى: «لقد كرمنا بنى آدم....»(٦٧).

خليفة الله:

وعن الإنسان كخليفة لله فى الأرض، جاء فى القرآن الكريم:

«وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة..» (البقرة- ٣٠)

«وعلم آدم الأسماء كلها..» البقرة- ٣١)

«وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا..» (البقرة- ٣٤)

يقول الاستاذ البهى الخولى:

«إن الخلافة وصف عام، أو تكليف شمل البشر كافة، فالناس جميعا يرثون خصائص آدم- عليه السلام، ما كان منها روحيا، وما كان غير روحى لا فرق فى ذلك بين شعب وشعب، ولا بين جنس وجنس. والدلالة على ذلك من قوله تعالى «ولقد خلقناكم، ثم صورناكم، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» (الأعراف) فهو فى الحقيقة قد خلق آدم، ثم صوره، ثم أمر الملائكة أن يسجدوا له- ولكنه أخرج القول على صورة خطاب لنا ليبين أن خلق آدم خلق لنا وتصويره لآدم تصوير لنا. وإذاً فمهمات آدم المترتبة على ما سوى عليه من مهمات هى مهماتنا ومنها الخلافة»(٦٨).

قال الإمام البيضاوى :

---

(٦٦) هويدى ص ٨٤ – ٨٦.

(٦٧) رفاعة الطهطاوى، المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ٢، ٢٩٠.

(٦٨) الخولى، المرجع السابق، ص ١٣٠.

«إن هذه نعم تعم الناس كلهم، وإن خلق آدم وإكرامه، وتفضيله على الملائكة بأن أمرهم بالسجود له إنعام يعم ذريته» وإذا كان فى الناس من يسلك نهجا بعيدا عن سمت الخلافة، فليس ذلك لأنه لم يؤهل لها، ولم يكلف شيئا من تبعاتها، بل لأنه جهل نفسه، وشرف تكليفه ومسئوليته فانسلخ عما آتاه الله.

والقرآن الكريم يضرب الأمثال للناس كافة، ليدعوهم إلى ما فى أنفسهم من آيات الكرامة والمواهب حتى لايكون حالهم من الهوان حال من انسلخ منها. وعموم المثل يدل على عموم المواهب فى كافة البشر، وهو آية الترشيح للخلافة(٦٩).

ويقول الأستاذ البهى الخولى:

«إن شأن الخلافة فى الأرض شأن جليل، يعلى سعى الإنسان بها فى ظاهر الكون وباطنه، على مثال يثير الجد والمهابة، ويرفع قدر الإنسان بين الأحياء، بل على الأحياء كافة ويجعل أثره فى الحياة فذا لا يدانيه فى جلالته أثر.

«أيها الإنسان! هل عرفت من أنت؟ هل عرفت عظمة وقدر ما أسند إليك؟ إن الملك أعجز من أن يفعل ذلك. وإن قوانين الطبيعة التى تصنع لنا كل شئ أعجز من أن تفعله. وإنه تعالى وحده هو القادر على أن يفعله، ولكنه جل علاه شاء لك أن تنوب عنه فيه، وأن يستخلفك فيه عنه فجهزك بما جهزك، وإنه لشرف سابغ وكرامة عالية أن تقوم عن الله هذا المقام وأن تؤدى ما عليك فيه...»(٧٠).

حامل الأمانة:

ويرتبط بموضوع الخلافة، مفهوم آخر لايقل أهمية- هو «الأمانة» جاء فى« سورة الأحزاب:

«إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان...» (الأحزاب)

وتقول الدكتورة عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ: «إن حمل الإنسان للأمانة من أخص ما يميز دلالة الإنسانية فى البيان القرآنى عن الإنسية والبشرية... فكل الكائنات عدا الإنسان، مسيرة بمقتضى سنن كونية تخضع لها على وجه التسخير والامتثال، دون تحمل لتبعة ما تعمل... الإنسان وحده هو المسئول عن عمله، المحاسب عليه ثواباً وعقاباً. لايحمل أحد عنه

(٦٩) الخولى ص ١٣٠ و ١٣١ و ١٣٢.

(٧٠) الخولى ص ١٥٥-١٥٧.

تبعة مسعاه، ولا يفوت بغير جزاء» وتضيف الأستاذة «فالإنسان فيما يحمل من أمانة إنسانيته، يخاف الخيانة وهو خاضع لرقابة خالقه مسئول أمام ضميره. ومن هنا كانت مشقة الأمانة وصعوبتها، إذ تلوح الفرص للإنسان مغرية بالنفاق تهرباً من المسئولية أمام الناس، ومن ثم يتعرض لامتحان عسير وبلاء مبين».

وتربط الدكتورة بنت الشاطئ بين الفكرتين- الخلافة وحمل الأمانة «وليس من العسير أن نرى فى حمل الإنسان الأمانة، على هذا الوجه أثراً حتميا للمكانة التى أقرها الدين بخلافته فى الأرض بما تقتضيه هذه الخلافة من حق التصرف وأهلية المسئولية وبما تلقيه على عقل الإنسان وضميره من تبعات جسام أعفيت منها كل الكائنات الأخرى»(٧١).

وكتب الأستاذ فتحى رضوان:

«فالإنسان الذى خلقه الله بيده من طين هو الأمين على كل ما فرضه الله للحياة فى الأرض من قوانين وأحكام، أى ما قاله عنه القرآن الكريم «سنة الله فى خلقه».

«وفى الآيات السابقة خلاصة ما فرضه الإسلام للإنسان من تكريم وإعزاز وإعلاء للشأن، وظهرت حكمته فى خلق الإنسان، وما أعد له فى هذه الأرض من رسالة التعلم والتعليم والإبداع والتعمير والابتكار والتطوير والاجتهاد والمعاناة والخطأ والمكابدة. فقد خرجت المقارنة بين الإنسان والملائكة من نطاق العبادة والطاعة، إلى نطاق العلم والمعرفة والاستعداد للتقدم، والانفصال من الضعف إلى القوة، ومن العجز إلى القدرة، ومن الجهل إلى الدراية، ومن الخوف إلى الشجاعة.... وقد اهتدى الإنسان فعلا بعقله إلى استحقاقه دون غيره، وقد اختير للخلافة بالنهوض بأمانة هذه الخلافة... وما الأمانة إلا حرية الإنسان أى حرية إرادته فى الاختيار بين السبل والمفاضلة بين الأمور...»(٧٢).

علاقة المسلمين بغير المسلمين:

فى إطار هذه النظرة السامية للإنسان، بصفة كونه إنساناً، ترد على الفور مسألة علاقة المسلمين بغير المسلمين؛

ويخصص فهمى هويدى الفصل الثانى من الباب الثانى من كتابه(٧٣) لمفاتيح الجسور التى

---

(٧١) د. بنت الشاطئ، مقال فى الإنسان- دراسة قرآنية القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٩.

(٧٢) فتحى رضوان، الإنسان، الأهرام ٣ سبتمبر ١٩٧٤.

(٧٣) مواطنون لا ذميون، ص ٨٩ وما بعدها.

أقامتها نصوص القرآن والسنة بين المسلمين والآخرين؛ والمفتاح الأول فى الآية التى تقول: لا إكراه فى الدين (البقرة- ٢٥٦) والثانى فى الأمر الإلهى: ولاتعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (البقرة- ١٩٠) يقول: «يقودنا المفتاح الأول إلى التعرف على «الأصل» فى رؤية الإسلام لمسألة الاعتقاد. الأمر الذى يعطى الاعتقاد حصانة غير قابلة للانتهاك، ويفتح الأبواب للحوار بالحكمة والموعظة الحسنة. حيث أخوة الإنسان هى القاعدة، والكلمة الطيبة هى الوسيلة» ولديه أن المعنى الهام الذى تقودنا إليه تلك القاعدة «فى التفكير الإسلامى» هو الاعتراف «بشرعية الآخرين». وهو اعتراف مبنى على تلك الثوابت التى مررنا بها من قبل وعلى رأسها قيمة الإنسان واخوة بنى الإنسان... إن شرعية الآخرين ليست مبنية على اعتقادهم، حقا كان أم باطلا، ولكن تلك الشرعية مبنية على تلك الحقيقة الكبرى التى قررها الإسلام من البداية: انهم بشر لهم حقهم فى الحصانة والكرامة والحماية».

ويورد فى هذا الصدد مسألة يصل فيها تطبيق هذا المبدأ إلى مستوى بالغ الرقى والروعة: هل من حق الزوج المسلم مناقشة زوجته غير المسلمة فى مسألة اسلامها؟ رأى الإمام الشافعى ألا يفاتح الرجل زوجته فى هذا الأمر، ولا يعرض عليها الإسلام «لأن فيه تعرضا لهم».

«إلى هذا الحد بلغت الدقة والحساسية عند بعض أئمة الفقهاء فى إبعاد شبهة الإكراه فى الدين- الأمر الذى دعا الإمام الشافعى رحمة الله إلى الافتاء بأنه لايجوز أن يفتح الزوج فمه بكلمة إلى زوجته فى هذا الشأن خشية وقوع الإكراه فى حق الآخرين!».

ولكن رفض الإكراه يفضى إلى «ساحة التلاقى مع الآخرين... ومنها وعبرها تمتد جسور الفهم والتفاهم أوسع ما تكون» ويورد العديد من آيات القرآن الكريم التى تقرر أن الرسول مكلف بالإبلاغ والتبشير، ولا أكثر. وأن الذين يتصدون للدعوة إلى الله يجب أن يلتزموا بآداب معينة، وأن افتراق الطرق لايهدر حقوق الآخرين؛ ليخلص من «هذا الحشد من الآيات- وهو قليل من كثير»- إلى أن الأصل فى مخاطبة الآخرين هو «الحوار الذى يحترم فكر الآخرين- فضلا إن إنسانيتهم- حوار ليس فى غلظة ولا إساءة ولا استعلاء «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» - تظلله روح وأنوار الحكمة... إن نتيجة الحوار... إن كانت سلبية ينبغى ألا تفسد ود بنى الإنسان، ولاتخدش سياج الحصانة الذى كفله الإسلام لكافة خلق الله...»(٧٤).

ويتابع فهمى هويدى دراسته- وهو يرى أن «الجسور المقامة لوصل المسلمين بالآخرين بحاجة

---

(٧٤) ص ٩٣-٩٦.

إلى إعادة نظر- بالترميم تارة، وبإعادة التصميم تارة أخرى،وبالاستبعاد والإلغاء تارة ثالثة» وبداية- «فإن ما ينبغي أن نسجله بالتقدير، أن قضية حقوق الآخرين في مجتمع المسلمين كانت شغلا دائماً لفقهاء المسلمين منذ عصور الإسلام الأولى، وانهم سعوا جهودهم- وفي حدود زمانهم- لأن يؤمنوا للآخرين حقوقهم بما يرضى الله» ثم يضيف «ورغم أن ذلك فضل للسلف لا ينكر... إلا أن ما يحسب على الخلف من الفقهاء أنهم لم يواصلوا المسيرة مكتفين بالترديد والتقليد، حتى ظلت اجتهادات القرون الثلاثة الأولى هي السائدة في أغلب الأحوال إلى الآن، رغم كل متغيرات الزمان والمكان»(٧٥).

ويقول الدكتور محمد عمارة:

«إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس «حقوقه» إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة «الحقوق» عندما اعتبرها «ضرورات» ومن ثم أدخلها في إطار «الواجبات... إنها في الاسلام ليست فقط «حقوقا» للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها، ويحرم صده عن طلبها.. وإنما هي «ضرورات واجبة» لهذا الإنسان، بل إنها «واجبات» عليه أيضا... يأثم ذاته- فرداً أو جماعة- إذا فرط (فيها)، وذلك فضلا عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه «الضرورات»..

بل إن الاسلام ليبلغ في تقديس هذه «الضرورات الإنسانية الواجبة» إلى الحد الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام «الدين» بدون توفرها للإنسان.. فعليها يتوقف «الإيمان» و«التدين» بالدين(٧٦).

«إن حقوق الإنسان في الإسلام، سواء كان هذا الإنسان مسلما أم غير مسلم، لم تنشئها اجتهادات فقهاء السلف على الإطلاق... إن الإعلان عن حصانة كرامة الإنسان وتقرير حقوقه الاساسية، واعتباره مخلوق الله المختار، بل خليفته سبحانه في الأرض- ذلك كله قررته نصوص القرآن الكريم بالدرجة الأولى. وعندما مارس الفقهاء اجتهادهم، فإنهم وقفوا بفكرهم على أرض صلبة ورحبة، بل على بناء عظيم أقامته تلك النصوص رفعت به هامة الإنسان شامخة إلى عنان السماء».

إن الأمر الهام هنا هو أن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والمساواة بين البشر جميعا، هذا كله مقرر في الإسلام على أساس العقيدة، وليس من مسائل الاجتهاد والنظر، إلا في حدود التفاصيل والتطبيقات.

والمجتمع الإسلامي الحق لا يكتسب هذه الصفة، بل لا يكتسب مشروعيته، إذا تعرضت فيه

---

(٧٥) ص ٩٧ و ٩٨.

(٧٦) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان... ضرورات... لاحقوق، الكويت، ١٩٨٥، ص ١٤-١٦.

كرامة الإنسان للامتهان أيا كانت عقيدة هذا الإنسان أو جنسه ولونه. إن الأصل العقيدى لهذه الحقوق، لا يضع المسلمين منها موضوع الاختيار بين الأخذ والرد، فهم بالأخذ ملزمون، وفى الرد هم مخالفون لكتاب الله نصا وروحا»(٧٧).

ولدى الدكتور محمد فتحى عثمان، إن «جعل ميزان الحق والواجب منصوبا من قبل العدالة الإلهية يعطى تقرير الحق والواجب عمقا عقيديا، بحيث يطالب المرء بحقه فى إصرار وثبات، ويجاهد لأجله لأنه من أمر الله الذى ينبغى ألا يفرط فيه وإلا كان من الظالمين أنفسهم الذين قبلوا الاستذلال والهوان... وهكذا يتقى المؤمن ربه حق تقواه حين يحفظ إيمانه وعزته وكرامته، ويحفظ مساواة البشر بعضهم مع بعض... فتقرير الحقوق من قبيل الحكمة الإلهية والعدالية الربانية، ليس معناه تخدير المشاعر وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل، بل إنه يرفع مرتبة حقوق الإنسان إذ يجعلها مستمدة من العقيدة، ويجعل الإيمان حارساً عليها دافعاً إلى الحفاظ عليها والنضال لأجلها..»(٧٨).

ويضيف: وعدالة الإسلام إذ تبطل عصبية العرق وافتئات الطبقة وبغى أية فئة بوجه عام، فإنها لاتقيم تسلطًا جائراً لمعتنقى الإسلام على غيرهم من أتباع سائر الأديان، فإن القرآن قد خاطب رسول الإسلام بما هو حجة ماضية إلى يوم الدين على جميع المؤمنين برسالته «فذكر انما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر...» (الغاشية ٢١-٢٢). «ما على الرسول إلا البلاغ...» (المائدة ٩٩) «ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً- أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (يونس ٩٩).

ومن قبل ذلك قال الطهطاوى:

«التمدن أصلان: معنوى- وهو التمدن فى الأخلاق والعوائد والآداب. يعنى التمدن فى الدين والشريعة... فمن أراد أن يقطع عن ملة تدينه بدينها أو يعارضها فى حفظ ملتها، المخفورة الذمة شرعا، فهو فى الحقيقة معترض على مولاه، فيما قضاه وأولاه. حيث قضت حكمته الإلهية لها بالاتصاف بهذا الدين، فمن ذا الذى يجترئ أن يعانده (لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة).... أما وقد اتسع نطاق الإسلام- فكل امرئ وما يختار. فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل. ولو خالف دين الملكة المقيمة بها بشرط أن لا يعود منها على نظام الملكية أدنى خلل، كما هو مقرر فى حقوق الدول والملل...»(٧٩).

---

(٧٧) ص ٩٩

(٧٨) محمد فتحى عثمان حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى. القاهرة ١٩٨٢.ص ١٦-٢١.

(٧٩) رفاعة الطهطاوى، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، ٢، ص ٢٥٠ و ٢٥١.

وصف التسامح:

يواصل فهمى هويدى دراسته فيقول إن ممارسة الآخرين لحقوقهم وحرياتهم ينبغى ألا تتم فى إطار العطف أو إحسان الأغلبية إلى الأقلية، لأنهم لم يكتسبوا تلك الحقوق انطلاقاً من مودة الأغلبية ومشاعرهم الخيرة، إنما اكتسبوها بمقتضى ما هو ثابت فى كتاب الله سبحانه وتعالى.

«وفى ظل هذا التصور، فإن إطلاق وصف «التسامح» على علاقة المسلمين بالآخرين لا يعد مستساغاً الآن بأى حال. ذلك أنه قد يكون مفهوماً ومقبولا أن يذكر «تسامح» المسلمين إذا كنا نتحدث عن «التاريخ»، فى مقام المقارنة بتعصب الآخرين... ولكن عندما نكون بصدد عرض علمى وجاد لموقف الإسلام من الآخرين، فإنه لا يبقى ثمة مكان لمثل هذا الوصف. فمنذ متى كان التزام المؤمنين بالحقوق المقررة فى العقيدة من قبيل التسامح؟

إن استخدام ذلك الوصف قد يحمل على الظن بأن الموقف الإسلامى هنا هو من قبيل التطوع والتزيد فى العطف والمودة، وأن المتطوع لا لوم عليه إذا عدل سلوكه هذا، الأمر الذى يعلق الأمر على رغبة الشخص ونوازع الخير فيه، وربما على هواه أيضا.. وهو ما يثير مخاوف الآخرين بحق، ويصور لهم موقف الإسلام- الثابت فى الأساس- فى صورة مهزوزة ومغلوطة..

«وفضلا عن هذا وذاك، فإن لافتة التسامح لم يعد مقبولا استخدامها فى الحديث عن الحقوق الأساسية للبشر فى القاموس المعاصر. وإذ أرادنا أن نتكلم بلغة العصر، ليفهمها الآخرون، وتتبدد شكوكهم ، ومخاوفهم، فلابد أن نسقط تلك اللافتة، ونستبدل بها ما هو قبولاً وأكثر دقة فى التعبير عن حقيقة الموقف الإسلامى.

«ولديه أنه ربما كان للافتة التسامح بريقها ورنينها فى عصور مضت... ولكن هذا البريق يكاد ينطفئ الآن، بعد ما تتابع إصدار المواثيق وإعلانات المبادئ التى تقرر حقوق الإنسان، وتعتبر الممارسات التى تنتهك هذه الحقوق بمثابة جرائم يعاقب عليها القانون الدولى.

«نعم، من حق المسلمين أن يعتزوا بما سبق إليه دينهم... نعم، ذلك كله حق، لكنه- أيضاً- صار تاريخاً، ونحن الآن أمام واقع جديد. والذين سبقناهم فى تقرير حقوق الإنسان، لحقوا بنا ، وتجاوزونا الآن بمراحل فى تطبيق تلك الحقوق، بين مواطنيهم على الأقل.

«وإزاء هذا الواقع الجديد فإن استخدام وصف «التسامح» مع الآخرين لايصبح فقط صيغة منقوصة ومبتورة فى التعبير عن الموقف الإسلامى الصحيح، ولكنه يعد أيضاً صيغة متخلفة عن الشوط الذى بلغته حقوق الإنسان فى العصر الحديث.

«الآن ينبغى أن ندقق فى التعبير، وأن نوقف التجاوز، رداً للأمور إلى أصولها ونصابها الصحيح، وتشبثاً بصيغة الحقوق المقررة للآخرين فى عقيدة المسلمين وفى كتاب الله... لنكرر، إن ما للآخرين فى المجتمع الإسلامى هو حقوق ثابتة قررها لهم الله سبحانه وتعالى، وليس لأحد أن ينال منها، فضلا عن أنه ليس لأحد أن يعتبر التزامه بتلك الحقوق تطوعاً أو فضلاً أو تسامحاً.

وبعد هذا يعرض فهمى هويدى لاجتهادات الفقهاء فى شأن تصنيف الخلق أو قسمة الأرض والديار، ثم يقول إن كل هذه الآراء «إنما هى اجتهادات طرحها الفقهاء والباحثون فى ضوء قراءاتهم للواقع الذى عايشوه.... وإن أكثر هذه الآراء يخاطب عالماً غير عالمنا الذى نعيشه الآن. إذ أنها تتحدث عن عصور غابت فيها فكرة الوطن الذى يضم بشرا متعددى الأديان...»(٨٠).

وفى رأى فهمى هويدى أن وصف «أهل الذمة» «وهو أكثر الأوصاف شيوعاً فى الحديث عن الآخرين من غير المسلمين»- «هذا الوصف قبل غيره بات أكثر الأوصاف حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر» ولديه أننا نقف فى حقيقة الأمر، فى مواجهة صيغة لاتستند إلى نص قرآنى، واستخدامها فى السنة النبوية كان من قبيل الوصف لا التعريف... بالإضافة إلى... أنه كان تعبيراً عن حالة «تعاهدية» تعارف عليها عرب الجاهلية...».

ويناقش المؤلف هذا الوصف فى ضوء النصوص القرآنية العديدة التى أعلنت مكانة الإنسان وقررت المساواة بين البشر وأرست الموقف العام والأساسى من الإنسان، ومن خلال الممارسات والتطبيقات، موضحا أن ثمة آراء فى هذا الصدد يقول بها بعض الأساتذة- مجيد خدورى وهشام شرابى من جامعة جون هوبكنز بواشنطن، وعبدالكريم زيدان من جامعة بغداد، والفقيه الباكستانى أبو الأعلى المودودى- هذه الآراء متأثرة بالخلفية التاريخية لوصف الذمة- الذى ظهر قبل نشوء الدولة التى أصبح الجميع فى ذمتها. كما أن معيار قسمة الناس على اساس أديانهم يلغى قيمة الوطن الذى يظل ملكا للجميع. وفى مواجهة ذلك كله يطرح المؤلف صيغة الدستور الإسلامى الأول الذى صدر فى المدينة المنورة الذى نص على أن جميع مكونات مجتمعها - المسلمين وغير المسلمين - أمة واحدة. ثم يلفت الدارس النظر إلى أن اعتبار غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى «مواطنين من الدرجة الأولى لن يضيف جديداً إلى الواقع لراهن- بعد أن سبق هذا الواقع جهد الباحثين فى تقريره لتلك الحقيقة، بينما أكثرهم لم يستطع

(٨٠) هويدى، المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠٧.

أن ينقل عينيه عن الماضى، ليرى خريطة الحاضر ومتغيراته..» فغير المسلمين شركاء أصليون فى الوطن الأمر الذى ينبغى أن تسقط معه على الفور أى تصنيف مغاير لهم. إن هذه الأوطان ينبغى أن تظل ملكا للمسلمين وغير المسلمين بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد، لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه وعمله الصالح(٨١).

الشـــورى:

وفى خصوص الحقوق السياسية للإنسان، يقول الدكتور محمد عمارة:

لم يقف الإسلام من «الشورى» عند حد اعتبارها «حقا» من حقوق الإنسان، وإنما ذهب فيها... إلى الحد الذى جعلها «فريضة شرعية واجبة» على الأمة، حكاماً ومحكومين، فى الدولة وفى المجتمع، وفى الأسرة وفى كل نواحى السلوك الإنسانى...

يتحدث القرآن الكريم عن الشورى كفريضة شرعية واجبة فيقول الله سبحانه مخاطباً رسوله:

«.... ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين» (آل عمران- ١٥٩)

«وهذا الحسم والوضوح اللذين تألقت بهما الشورى- كفريضة شرعية واجبة- فى قرآننا الكريم، ووحى الله لرسوله وفى كتاب العرب الأول قد وعاه جيداً أسلافنا العظام الذين كتبوا فى تفسير هذه الآية يقولون: «إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لايستشير أهل العلم والدين فعزله واجب... وهذا مما لاخلاف فيه..»(٨٢).

ويواصل الدكتور عمارة فكره فيقول إن مظالم التفرد والفردية والاستبداد التى جنحت بعيداً عن هذه الفلسفة للحكم، قد أثمرت عصورها المظلمة وتطبيقاتها الظالمة فكرا هزيلا حاول أصحابه تزوير نسبه إلى الإسلام، ليضفوا عليه شرعية الدين ومشروعيته، فزعموا أن الشورى غير ملزمة للحاكم- فعليه أن يستشير، ثم بعد ذلك يمضى ما رآه حتى لو خالف الأمة جمعاء! ولقد تجاهل هذا النفر من فقهاء الملوك والأمراء والسلاطين ما عناه ويعنيه قول

---

(٨١) هويدى ص ١١٠ - ١٢٧.

(٨٢) عمارة، حقوق الإنسان، ص ٣٤ و ٣٥.

القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص ٢٤٩ طبعة دار الكتب المصرية

الرسول، [صلى الله عليه وسلم]: «إن أمتى لا تجتمع على ضلاله» ما يعنيه هذا الحديث من «عصمة الأمة» التى يتجسد اجتهادها ويتمثل فى الصفوة الجامعة لقدرات المشورة وامكانات الاجتهاد- فرأيناهم يرجحون كفة «الفرد الحاكم» على كفه «المشيرين».

ووصف الدارس ما يقول «هذا النفر من فقهاء السلاطين» بأنه «مسرحية عبثية» يجب أن يتنزه عنها الفكر الذى يعرض لأيات الله، سبحانه بالنظر والتفسير(٨٣).

لقد كاد الإجماع ينعقد على أن «الشورى» هى الفلسفة الإسلامية للحكم فى الدولة الإسلامية وللمجتمع الإسلامى، وللأسرة الإسلامية. أى «للسلطة الإسلامية» ثم يستدرك أيا كان ميدان هذه «السلطة» دولة أو مجتمعاً أو أسرة.

لكن الإجماع يكاد ينعقد أيضا على أنه بمقدار الحظ الوافر والغنى لمنابعنا الفكرية ولأصول مواريثنا الحضارية فى هذه «الشورى» كان الفقر والجدب الذى أصاب «تاريخنا» و«تطبيقاتنا» فى هذا الميدان!

ففى المنابع الفكرية نجد الشورى هى الفلسفة المقدسة للحكم والسلوك اجتماعيا كان أو اسريا بل وفرديا.

وفى التاريخ نجد الفردية والاستبداد يحرمان الواقع التاريخى والإنسان الذي عاشه، من ثمرات هذه الفلسفة المقدسة- بل ويصيبان الفكر الذى عبر عن هذا «الواقع التاريخى» بالفقر الشديد إذا ما كان البحث فى فلسفة الحكم وضوابط السلطة والسلطان.

«... إننا فيما يتعلق بالشورى أمام أكثر من «موروث» فلدينا ذلك الميراث الغنى والذى جعل الشورى «الفلسفة المقدسة» للحكم والحياة والسلوك. وهو ميراث قد عرف طريقه إلى التطبيق فى الفترات الزاهرة من تاريخنا.

«ولدينا كذلك «الميراث التاريخى» الذى استبدل الفردية والاستبداد بالشورى، فسادت فيه مقولات «الشرعية لمن غلب» و «الإمامة فى السياسة والصلاة- لمن تغلب» و «ما على الرعية إلا أن تشكر الحاكم إذا عدل، وتصبر عليه إذا جار وظلم».

«هذه الآراء منسوبة إلى أئمة وفقهاء مثل أحمد بن حنبل وابن تيمية والغزالى وابن جماعة(٨٤).

---

(٨٣) عمارة ص ٣٥ - ٣٧.

(٨٤) عمارة ٣١ - ٣٣.

محمد عمارة، الإسلام والثورة، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٣٦ وما بعدها.

الخليفة- الحاكم:

وهكذا يمكن القول بأنه إلى جانب المفهوم الدينى «للخليفة- الإنسان»، قام إلى جواره، وتأكد أكثر منه معنى قانونى دستورى «للخليفة- الحاكم». وفى دراسة عن «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» يقول الدكتور حسن حنفى إن موضوع الإمامة «يعطى الأولوية المطلقة للإنسان للحاكم وليس للإنسان المحكوم، وتتحدد المشكلة السياسية باعتبارها موضوعاً مستقلا عن الأشخاص...»(٨٥).

وطبقا لما يذكره الدكتور محمد عمارة فإنه فى الأدب السياسى لعصر صدر الإسلام نجد لقب «خليفة رسول الله» هو اللقب الوحيد المستعمل فى مكاتبات أبى بكر الصديق ووثائق الفترة التى حكم فيها ولم يرد فى مكاتباته ووثائق عصره لقب سواه(٨٦).

إن المنهج الذى نتبعه فى هذه الدراسة هو الاقتراب من الممارسة العلمية للمبادئ التى جاء بها الدين، والاجتهاد فى فهم هذه الممارسة، وتأصيلها فى إطار المبادئ التى صدرت عنها، ويفترض أنها هى التطبيق العملى لها. وذلك يصبح من الممكن تصحيح مسار الممارسة، وردها إلى الأصول الخاصة بكرامة الإنسان- خليفة الله، وحقوقه الواجبة له طبقا للنصوص والمبادئ الدينية. خصوصا مع ما هو ثابت من تغير الظروف فى الزمان والمكان تغييراً جذرياً، ومع نشوء تحديات من نوع جديد تهدد وجود الدولة واستقلالها ووحدة شعبها.

وفى حقيقة الأمر وضع رأى كل فقيه فى إطار الحياة السياسية المعاصرة له ليكشف من ناحية الجهد الذى بذله هؤلاء المجتهدون بل مدى معاناتهم المأساوية- الفقهية والشخصية- وهم يعانون تدهور الحكم واطراح الحاكم بكل تجبر جميع القيم الدينية والإنسانية.

هذا- ومن ناحية أخرى، فإنه يتعين أيضا الأخذ فى الاعتبار الهدف الذى كانت النظريات الفقهية تجهد للحفاظ عليه- نعنى بذلك سلامة الدولة ووحدتها. فقد كان هذا الهدف لديهم أعلى من أية قيمة أخرى. وهكذا رجح عندهم الخليفة الحاكم، أكثر من الخليفة الإنسان.

وأول ما يلفت النظر للدراسات الخاصة بالتراث السياسى الإسلامى شدة الأحكام التى يصدرها الدارسون بصدده؛ ففى رأى الدكتور محمد عمارة أن موقف الفقهاء «أعطى الشرعية لنظام الاستبداد بالسلطة والحكم المستبدين حتى صار القاعدة وصار الخضوع له والطاعة لأهله

---

(٨٥) حسن حنفى، دراسات إسلامية، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٠٦ و ٣٠٠.
(٨٦) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، القاهرة ١٩٧٣، ص ٢٧.

هو الشريعة والقانون... وحتى أصبح الحديث عن الإمامة بشروطها وصفاتها وصفات القائم بها لايتجاوز نطاق المباحث الكلامية والفقهية إلى أرض الواقع والتطبيق. أى أن هذا الفكر المبرر لسلطة الاستبداد واستبداد المتسلطين قد جعل حكم الطغاة هو القاعدة، ونظام الخلافة الاسلامية الشوروية الشذوذ والاستثناء»(٨٧).

وفى بحث آخر للدكتور حسن حنفى يقول إنه «فى موضوع الإمامة لم يعش لسوء الحظ تصور المعتزلة والخوارج بإسقاط القرشية بالرغم من اتفاقهما مع أهل السنة فى كونها بالاختيار لا بالتعيين. وقد أدى ذلك إلى كون الإمام باستمرار من فئة معينة من العسكريين أو الملوك أو الامراء أو من طبقة معينة أو حتى من أسرة أو قبيلة لا يخرج عنها الإمام... **لولا تركيز الدولة على الامام وامحاء دور الجماهير** لخرج تصور للتاريخ يقوم على الجماهير وحركتها ومسئوليتها وإرادتها...»(٨٨).

من الخلفاء الراشدين إلى معاوية:

ارتكزت فلسفة الحكم أيام الخلفاء الراشدين على الشورى. ولقد حظيت الشورى بتزكية القرآن الكريم وزخرت السنة قولا وفعلا بالنماذج والمواقف العديدة التى جاءت تطبيقاً والتزاماً بفلسفة الشورى. ويقول الدكتور عمارة إنه بعد عهد الرسول استأثرت الهيئة التى عرفت باسم «المهاجرين الأولين» بمنصب الخليفة ترشحه من بين أعضائها وتختاره هى ثم يبايعه بعد ذلك ويصدق على قرارها من حضر المدينة من المهاجرين والأنصار. وقد تكونت الهيئة من عشرة من كبار الصحابة عللت مصادر الفكر والتاريخ الإسلامى امتيازهم بأنهم الذين بشرهم الرسول بالجنة ومات وهو عنهم راض. ويضيف الدكتور عمارة إلى ذلك أنهم زعماء حى قريش الذى تكون فى المدينة من مهاجرة قريش وهو الحى الذى قال أبو بكر إن العرب لا تدين إلا له.

ويرى الدكتور محمد عمارة إنه لما استشهد على، آخر أعضاء هيئة المهاجرين الأولين انتهت دولة الخلافة ونظامها وانتقل الأمر إلى معاوية وبنى أمية ملكا وراثيا عضوداً احتكره الأمويون(٨٩).

---

(٨٧) محمد عمارة، الإسلام والثورة، ص ١٤٠ وما بعدها.
فتحية النبراوى، ومحمد نصر مهنا، تطور الفكر السياسى فى الإسلام، القاهرة، ١٩٨٢، ج ١ ص ٣٧٢.
وانظر وليم سليمان قلادة، التغيير المؤسسى فى الوطن العربى على النسق الغربى، فى، التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٥، ص ٤٠٩ وما بعدها.
(٨٨) حسن حنفى، دراسات إسلامية، المرجع السابق. لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟. ص ٣٢٧.
(٨٩) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٣ ص ٦١ وما بعدها.
حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٠، ص ٣٤٠.

ولقد استطاع معاوية بمرونته ودهائه، ليس فقط أن يقطع الطريق على تطوير نظام الشورى الراشدى وتوسيع نطاقه ليتفق مع المدى الذى وصلت إليه الدولة بل إنه نقل الدولة من نظام يقوم على الشورى ويستند إلى الدين إلى نظام الملك الذى يستند إلى السياسة أولاً وإلى الدين ثانياً. ولقد أصبحت الخلافة فى العهد الأموى وراثية، فأخذ معاوية البيعة لابنه يزيد. وأصبح الخليفة فى عهد الأمويين يعين ولى عهده ويأخذ البيعة له فى حضرته. كما كانت البيعة تؤخذ فى الأمصار بحضور الوالى نيابة عن الخليفة. وعلى هذا سار العباسيون.

الدولة العباسية:

ولقد حكمت الدولة العباسية زهاء خمسة قرون (١٣٢ - ٦٥٦هـ ٧٥٠ - ١٢٥٨م). واستمر العصر العباسى الأول قرنا من الزمان. وقد أقام العباسيون حقهم فى الملك على أنهم وارثو بيت الرسول. وظل نظام الحكم فى الدولة العباسية وراثيا، وقامت المنازعات فى بيت الخلافة حتى كان العهد لأكثر من واحد.

ماذا كان موقف الفقهاء من ذلك كله؟ حرصوا حرصا شديداً على ضمان وجود الإمام والولاء له وطاعته. ويظهر هذا من موقف أصحاب الحديث وأبرز أئمتهم أحمد بن حنبل. (١٦٤ - ٢٤١هـ ، ٧٨٠ - ٨٥٥م) فقد حرصوا على أن يظل الخليفة فى مركزه مهما كانت صفاته.

وينقسم العصر العباسى الثانى إلى عصر نفوذ الأتراك (٢٣٢ - ٣٣٤هـ) وعصر بنى بويه (٣٣٤ - ٤٤٧هـ) وعصر السلاجقة (٤٤٧ -٦٥٦هـ).

فى الفترة الأولى كان الخليفة كالأسير فى يد الأتراك إن شاءوا أبقوه وإن شاءوا خلعوه. وازدادت شوكة الأتراك واجتمعت السلطة كلها فى يد رجل منهم هو أمير الأمراء الذى فوض إليه الخليفة أمر تدبير الخلافة- فلم يعد للخليفة من الأمر شئ سوى السلطة الدينية متمثلة بذكر اسمه فى الخطبة ونقشه على السكة.

وازداد الاضطراب فى الدولة، وتمكن معز الدولة بن بويه من دخول بغداد عام ٣٣٤هـ وكان أول من تولى من بنى بويه. وحجر على الخليفة المستكفى ثم خلعه. وأصبح بنو بويه فى هذا العهد مطلقى التصرف. وقال البيرونى إن الذى بقى فى أيدى الخلفاء هو أمر اعتقادى لا ملك دنياوى. ولديه أن القائم من ولد بنى العباس فى وقته هو رئيس الإسلام لا ملك.(٩٠).

---

(٩٠) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، الطبعة التاسعة، القاهرة، ١٩٧٩.جـ ١ ص ٤٤٧، جـ ٢ ص ٢٥٤، جـ ٣ ص ٢٩ و ٣٠ و ٣٨ و ٢٨٣،.

الماوردى:

فى هذه العصور المضطربة كتب قاضى القضاة أبو الحسن الماوردى كتابه «الأحكام السلطانية» فكان من أوائل فقهاء السنة الذين اهتموا ببحث الامامه. وكتبه فى ظل البويهين. يقدم الماوردى مثلا حيا للأوضاع المأساوية التى ينتهى إليها الفقيه وهو يكتب فى هذه الظروف؛ فعليه أن يصطنع الأساليب ويقدم المبررات لما يحدث مع ما يترتب على ذلك من تنازلات عن المضمون النقى لنظام الخلافة الذى لايستكمل مقوماته إلا إذا توافر فيه احترام القيم الدينية والإنسانية. ويقول الدكتور محمد محمود ربيع إن الماوردى خطا الخطوات الأولى فى اتجاه التنازل والتبرير فأضفى الشرعيه على أوضاع السلاطين وأمراء الأقاليم. وبذلك وضع هذا الفقيه المبادئ النظرية التى أدى الإسراف اللاحق فى تطبيقها إلى مزيد من التنازلات النظرية.

وهكذا استمرت جهود التنظير التوفيقية بين النظام الأصيل والواقع السئ فى أيام السلاجقة. وكتب الغزالى (٤٥٠ - ١٠٥٨/٥٠٥ - ١١١١) يفرق بين الخلافة والحكومة فالخليفة يأتى على رأس الدولة بينما تكون الحكومة فى يد الوزارة أو ذوى السلطة المدعمين بالقوة العسكرية ويحصلون على شرعيتهم بالدعاء للخليفة فى الخطبة وطبع اسمه على السكة(٩١).

قطز وبيبرس:

ويقدم حكم المماليك لمصر صورة نقية لانفصال الحكام عن المحكومين. ولم يكن الانفصال طبقياً، وحسب ولكنه أعمق من ذلك، كان انفصالا عنصريا - فهم وافدون من الخارج وعاشوا أثناء حكمهم مصر كطائفة مغلقة على نفسها ولم يختلطوا بأى عنصر من عناصر السكان المصرية وقصروا الجندية على أشخاصهم.

كان الصراع يدور بين أجنحة السلطة القائمة، وهدفه استيلاء فريق على الحكم. والوسيلة

---

(٩١) المرجع السابق حـ ٤ ص ٣٠٣.

محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، القاهرة ١٩٨١ ص ١٢٠.

محمد أحمد خلف الله، الاستقرار السياسى فى الفكر الإسلامى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد الثامن أكتوبر ١٩٨٥ ص ٦ وما بعدها.

هنا هى القوة المادية- والمبدأ المقرر والمعمول به يقضى بأن قاتل السلطان هو صاحب الحق فى الجلوس مكانه.

حدث بعد أن انتصر الأمير سيف الدين قطز على المغول فى موقعة عين جالوت فى سبتمبر عام ١٢٦٠- أنه عاد، وبقى مع بعض خواصه فى الصالحية إحدى بلاد مديرية الشرقية وانشغل بالصيد. واستعدت القاهرة لاستقبال المظفر سيف الدين قطز، وهو عائد بالنصر الكبير من عين جالوت. واقيمت الزينات وخرج الأهالى مرحبين بمقدم السلطان متلهفين لرؤيته.

ولكن المماليك اتفقوا على الإطاحة به. ولم يَشفع لهم ما حققه من نصر عظيم. وأثناء انشغال السلطان بالصيد تقدم واحد منهم إليه طالبا أن ينعم ببعض أسرى المغول. فلما وافق، تظاهر الأمير برغبته فى تقبيل يد السلطان شكرا- فمد قطز يده، وعندئذ هوى الأمير بالسيف على السلطان. يقول المقريزى: «لما قتل قطز، خرج الأمراء الذين قتلوه إلى الدهليز السلطانى بالصالحية... فقام... الأتابك... وكان بالدهليز وقال للأمراء عند حضورهم: من قتله منكم؟ فقال الأمير بيبرس: أنا قتلته . فقال الأتابك: ياخوند- اجلس فى مرتبة السلطان مكانه». وحلف الأتابك والأمراء والجند لبيبرس فى نفس يوم اغتيال قطز- حلفوا له جميعا أن لايخونوا ولا يثبوا عليه. وكان القاضى قد وصل من القاهرة ليستقبل قطز ويهنئه بالنصر. فاستدعى ليقوم بتحليف العسكر للملك بيبرس. وبعد أن تمت هذه الإجراءات المبدئية فى الصالحية، قال الأتابك لبيبرس: «لاتتم السلطة إلا بدخولك قلعة الجبل». لذلك سارع بيبرس والأمراء إلى القاهرة. ودخل الموكب العاصمة وصعد الظاهر ركن الدين أبو الفتح بيبرس البندقدارى الصالحى إلى القلعة وتسلمها. ونودى فى القاهرة أن «ترحموا على الملك المظفر، وادعوا لسلطانكم الملك الظاهر ركن الدين بيبرس»[٩٢].

... لاستيفاء الشرعية:

وكان المماليك يدركون جيداً أن الشرعية تنقصهم، ويذكر الدارسون أن هؤلاء الغرباء الأرقاء «أرادوا بالتغالى أمام الناس فى احترام الدين وشعائره أن يخفوا عنهم بواطن الأمور، أو أن يظهروا بمظهر حماة الإسلام المدافعين عنه»[٩٣] وتطلبت أحوال المماليك فى مصر أن

---

(٩٢) محمد مصطفى زيادة، تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الثانى، العدد السابع . على إبراهيم حسن، مصر فى العصور الوسطى من الفتح العربى إلى الفتح العثمانى.

دراسات فى تاريخ المماليك البحرية وفى عصر الناصر محمد بوجه خاص.

سعيد عبدالفتاح عاشور، مصر فى عصر دولة المماليك البحرية. العصر المماليكى فى مصر والشام.

(٩٣) المماليك البحرية، المرجع السابق ص ٣٦.

يبالغوا فى إظهار التقوى والورع فأكثروا من تشييد الجوامع والمساجد وأقاموا «ما لايكاد يحصى منها- على قول القلقشندى»(٩٤).

وفى هذا المجال أيضا يرد ما منحوه لعلماء الدين خاصة من احترام، لأنهم قوة لها خطرها فى اكتساب الرأى العام فى البلاد. «ومن خواص المماليك جمعهم بين الصلاح فى نظر الشعب والاستمساك بقواعد الدين الحنيف، من حيث الصلاة والزكاة وتشييد العمائر الدينية وغير ذلك بينما تجدهم فى حياتهم الخاصة لايتورعون عن اتيان أشنع المنكرات والتعسف فى اذى الخلق وإهراق الدماء بلا اكتراث بابسط المبادئ الإنسانية»(٩٥) ويرى الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور إن «سلاطين المماليك فى مصر أظهروا حماسة كبيرة لدينهم الجديد، أو ربما كانوا يشعرون- إلى حد ما- بنوع من مركب النقص، بسبب أصلهم غير الحر واغتصابهم حكم البلاد من أصحابها الشرعيين، الأمر الذى دفعهم إلى القيام بأعمال كثيرة فى الداخل والخارج تستهدف إظهارهم فى ثوب حماة الاسلام، وتبرر قيامهم فى الحكم أمام المعاصرين. ولاريب فى أن عناية سلاطين المماليك وأمرائهم، ببناء المساجد والمدارس والزوايا يعتبر مصداقاً لهذا الرأى...»(٩٦).

على أن أهم إجراء قام به الظاهر بيبرس لإسباغ الشرعية على حكمه خاصة، وحكم المماليك عامة، هو إحياء الخلافة العباسية بالقاهرة. ذلك أنه بعد أن استولى المغول على بغداد سنة ١٢٥٨م قتلوا الخليفة. وكان نائب السلطان فى دمشق قد كتب إلى بيبرس يخبره بأن أحد بنى العباس، وصل إلى دمشق، ومعه جماعة يشهدون على صحة نسبة. فأمر بإرساله إلى القاهرة. وكان يوم وصوله إليها يوماً مشهوداً- ثم عقد مجلس بقاعة الأعمدة فى القلعة شهد فيه العربان بصحة نسب الأمير. وعلى الفور بايعه الظاهر بيبرس وتبعه فى المبايعة جميع الناس وتلقب بالمستنصر بالله. ولم يكد السلطان ينتهى من مبايعة الخليفة العباسى الجديد، حتى قام الخليفة «وقلد السلطان الملك الظاهر البلاد الإسلامية» ، ومعنى ذلك أن السلطان غدا منذ تلك اللحظة حاكماً شرعياً، يستمد سلطانه ونفوذه ومكانته من السلطة الشرعية العليا فى حكم المسلمين وهى الخلافة. وبعبارة أخرى لم يعد السلطان الظاهر بيبرس يبدو فى نظر المعاصرين فى صورة مغتصب الحكم من بنى أيوب، أو حتى من قطز - وإنما بدا فى صورة السلطان الذى

---

(٩٤) المرجع السابق ص ١٨٥.

(٩٥) دراسات، المرجع السابق ص ٣٢، المماليك البحرية، ص ٥٩.

(٩٦) سعيد عبدالفتاح عاشور، الظاهر بيبرس، ص ٤٦.

اختاره الخليفة العباسى لحكم البلاد والعباد. وقلده فعلا مقاليد الأمور لا فى مصر والشام وحدهما، بل فى البلاد الإسلامية كافة «وما ينضاف إليها وما سيفتحه الله على يديه من بلاد الكفار»(٩٧).

ويقول ابن إياس إن السلطان الملك الظاهر بيبرس هو أول من كان لقبه « قسيم أمير المؤمنين» اشارة إلى العلاقة الصورية بين سلطان المماليك والخليفة العباسى بالقاهرة بوصفهما شريكان فى حكم المسلمين. وهى مشاركة صورية تكون فيها خلافة الخليفة «ليس فيها أمر ولا نهى وحسبه أن يقال له أمير المؤمنين»(٩٨).

ولكن حقيقة الوضع لم تخف على الشعب. يقول الدكتور على إبراهيم حسن «إن الخليفة العباسى فى القاهرة لم يكن إلا مظهراً خداعاً جهد المماليك لإيجاده ذراً للرماد فى العيون... وأصبح ألعوبة فى أيدى السلطان يحركها كيفما شاء. وبذا فقد على توالى السنين قيمته فى نظر الشعب...»(٩٩). ولقد قدم الشاعر الشعبى الساخر محمد بن دانيال نقداً سياسياً لاستقدام الأمير العباسى وإقامته خليفة فى القاهرة. واتخذ هذا النقد السياسى طابعاً فكاهيا، فى تمثيلية كان بطلها «الأمير وهال» وهو كما يقول الدكتور عبدالحميد يونس الصورة الساخرة لذلك الأمير العباسى(١٠٠).

ولما تولى الملك الناصر السلطنة (٦٩٣- ١٢٩٣/٧٤١- ١٣٤١) بايعه الخليفة بالسلطنة. وحدث فى سنة ٧٣٥هـ «أن السلطان تغير خاصره على الخليفة المستكفى بالله أبى الربيع سليمان ورسم له أن يتحول من مناظر الكبس ويسكن بالقلعة فتحول من يومه وسكن بالقلعة هو وعياله.. ومنع السلطان الناس عنه ولم يمكن الناس من الاجتماع به. فأقام على ذلك نحو خمسة أشهر حتى شفع فيه بعض الأمراء عند السلطان فرسم له بالنزول إلى مناظر الكبس على عادته والسكن بها»(١٠١) وفى سنة ٧٣٨ حدث مرة أخرى «أن تغير خاطر السلطان على

---

(٩٧) المرجع السابق، ص ١٣.

(٩٨) ابن إياس، بدائع الزهور فى وقائع الدهور، القاهرة، ١٩٨٢، جـ ١، القسم الأول، ص ٣١٢- ٣١٤. وانظر هامش ٩٩.

(٩٩) محمد مصطفى زيادة، بعض ملاحظات جديدة فى تاريخ دولة المماليك، مجلة كلية الآداب، مايو ١٩٣٦، ص ٧٩.

مصر فى العصور الوسطى، ص ٣٨٣.

إبراهيم طرخان، مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، ص ٢١٧.

(١٠٠) عبدالحميد يونس، خيال الظل، ص ٦٣.

(١٠١) ابن إياش، المرجع السابق ص ٤٧٢.

الخليفة المستكفى بالله ورسم له بأن يتوجه إلى قوص» ويقول ابن إياس إنه «أول خليفة نفى من مصر من غير جنحة ولاسبب ومعه أولاده وعياله» وعلى الرغم من أن الخليفة بعد إبعاده عهد إلى ابنه، إلا أن الملك الناصر لم يقر ذلك. وكان الخطباء لا يذكرون اسم الخليفة ولا يدعون إلا للسلطان، الذى ولى بعد أربعة اشهر إبراهيم أخا الخليفة وتلقب بالواثق بالله. استمر فى الخلافة إلى أن مات الناصر. فلما تولى الملك المنصور سيف الدين ابن الملك عزل إبراهيم وأخلع على ابن الخليفة المستكفى بالله الذى كان الملك الناصر رفض الاعتراف به(١٠٢).

هذا الذى يحدث من السلاطنة المماليك للخلفاء كان يجرى مع القضاة أيضا؛ ففى سنة٧٠٢هـ أخلع السلطان الناصر على القاضى بدر الدين بن جماعة ليكون قاضى القضاة الشافعية. ثم تخلى الملك الناصر عن السلطنة عام ٧٠٨ ولكنه تولاها مرة ثالثة سنة ٧٠٩(١٠٣). فلما جلس على المقعد حضر الخليفة المستكفى بالله سليمان والقضاة الأربعة ومن بينهم قاضى قضاة الشافعية بدر الدين بن جماعة. فلما تكامل المجلس التفت الملك الناصر إلى القاضى بدر الدين بن جماعة وقال له: «كيف تفتى بأن خارجى ويجب قتالى:» فحلف القاضى بدر الدين بالطلاق ثلاث مرات أنه ما علم أن السؤال عن السلطان. وإنما الفتوى على مقتضى كلام المستفتى» وفى سنة ٧١٠ عزل السلطان قاضى قضاة الشافعية ابن جماعه، وفى سنة ٧١١ هـ أعيد جماعة. وفى سنة ٧٣٣ عزل السلطان قاضى قضاة الشافعية بدر الدين بن جماعة(١٠٤).

ولعل هذا الذى كان يحدث من السلاطين لممثلى الشرعية- الخلفاء والقضاة- ليوضح ما سبق أن أشرنا إليه بشأن المعاناة المأساوية التى كانوا يقاسون منها، فى ظل تجبر الحكام واستنادهم إلى القوة المادية الصماء.

ويقدم الدارسون آراء ابن جماعة كمثل أخير للمنهج التبريرى التوفيقى:

فهو بعد تلخيص الطرائف التقليدية لبيعة الإمام يقول: «وأما الطريق الثالث الذى تنعقد به البيعة فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. ولا يقدح فى ذلك كونه جاهلا أو فاسقاً فى الأصح. وإذا انعقدت

---

(١٠٢) ص ٤٧٤ و ٤٨٧.

(١٠٣) على إبراهيم حسن، مصر فى العصور الوسطى، القاهرة ١٩٤٧، ص ٢١٥ وما بعدها.

(١٠٤) إبن إياس ٤٣١ - ٤٣٥ و ٤٦٦.

الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثانى إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم». «ولذلك قال ابن عمر ... نحن مع من غلب»(١٠٥).

ويعلق على ذلك الأستاذان فتحيه النبراوى ونصر مهنا بأنه يتضح فى نظرية ابن جماعة مدى تأثير الأوضاع السياسية على تفكيره بحيث جاءت نظريته السياسية محاولة للتوفيق بينها وبين الأوضاع الراهنة. فقد ضعفت الخلافة بشكل جعل الإمام مجرد رمز لوحدة الأمة. وقد باءت مثل تلك المحاولات بالفشل، ذلك أن الهوة كانت سحيقة بين الوضع السياسى وبين النظرية السياسية المثالية التى كان المفكرون السياسيون والفقهاء المسلمون ينشدون الوصول إليها(١٠٦).

هكذا كان الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين، وإبعاد المصريين عن مجال السلطة- ووصل الانفصال إلى درجة أدت ببعض الدارسين إلى القول بأن المصريين ظلوا طوال عصر المماليك لا يعنيهم شئ من أمر الأحداث الكبرى الداخلية والخارجية التى أحاطت بمجتمعهم(١٠٧).

هنا لجأ المصريون إلى «باطنهم»- إلى التصوف، فلقد نما وأصبح خطير الأثر فى حياة المصريين فى عصر المماليك. فمن ناحية كان شعور الأسى والمرارة الذى عم العالم الإسلامى كله بسبب انتصارات المغول والفرنجة. ومن ناحية أخرى فإن «الذى ضاعف من كمد المصريين فى هذا (الوقت) إحساسهم بالخضوع لنوع جديد من الحكام هم المماليك. ومهما يقل فى المماليك واعتناقهم الإسلام وجهودهم فى سبيل حماية الوطن الآسلامى من الأخطار التى ألمت به، فإن الحقيقة المرة التى كان يصعب على المصريين أن يتناسوها فى سهولة هى أن المماليك أغراب عن البلاد وأهلها، وأنهم جميعاً كانوا رقيقاً(١٠٨) فى يوم ما وأنهم حكموا مصر وأهلها بوصفهم

---

(١٠٥) النبراوى ومهنا، المرجع السابق، ص ٣٧٣.
عمارة، الإسلام والثورة، ص ١٤٠.

(١٠٦) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(١٠٧) المماليك البحرية، المرجع السابق ص ١٥٧.

(١٠٨) فى أيام السلطان الأيوبى الصالح نجم الدين حكم الشيخ عز الدين عبدالسلام قاضى القضاة فى مصر بأن المماليك مازالوا أرقاء من الوجهة الشرعية ومن أملاك بيت مال المسلمين. فإذا أرادوا الحرية لابد من بيعهم. وطالما أنهم أرقاء فلا يسوغ أن يتصرفوا تصرف الأحرار. ويتولوا السلطة. انظر. رضوان على الندوى، العز بن عبدالسلام، ص ١٤١.
واقرأ مسرحية توفيق الحكيم، السلطان الحائر.

ارستقراطية متعالية فصلتها فجوة واسعة عن أهل البلاد وانهم استحوذوا على أرض البلاد وثرواتها....»[١٠٩] وهكذا أصبح السواد الأعظم من الشعب المصرى على قول الدكتور عبداللطيف حمزة «غارقا إلى آذانه» فى هذا التيار الجارف[١١٠].

والواقع أن المصريين وقد فقدوا السلطة فى العالم الخارجى فى الحياة السياسية- عوضوا ما فقدوه بممارسة السلطة على قواهم الباطنة. حتى أن الجبرتى يعتبر أن أحد صور ممارسة السلطة «هم القائمون بسياسة نفوسهم وتعديل قواهم وضبط جوارحهم وانخراطهم فى سلك العدول» أى أصحاب السلطان مثل الأنبياء والملوك وولاة الأمور. فالسلطة هنا تتصرف إلى «رعية» باطنية. ويفسر الشيخ المؤرخ ذلك «لأن كل فرد من أفراد الإنسان مسئول عن رعاية رعيته التى هى جوارحه وقواه كما ورد «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»[١١١]. وهكذا تحول هذا الحديث ذو الطابع الاجتماعى والسياسى إلى وصية تدعو إلى الاستبطان والحياة الروحية الداخلية.

ومما يجعل لهذه الممارسة «السياسية» قيمتها الاجتماعية التعويضية لدى الجماهير أن الحياة الصوفية لم تكن فردية، بل انتظمت الجماهير فى الطرق المتعددة وصار لكل منها تنظيمها الرئاسى. واندفعت الجماهير فى هذه التنظيمات ترتبط فيها بعلاقات اجتماعية متينة تعوضها عن العزلة التى فرضت عليها فى مجال شئون البلاد العامة. وفى نفس الوقت أسهمت «الطوائف الحرفية» فى القيام بنفس المهمة. وشهدت أحياء القاهرة حركات شعبية عديدة فى القرن الثامن عشر، «كان كل حى من هذه الأحياء يكتسب خاصيته المميزة له من ذلك الرباط القائم بين المنظمات الحرفية (الطوائف) والمنظمات الدينية (الطرق الصوفية)- ذلك الرباط الذى كان يتضح وقت الأزمات بطريقة فريدة. فطائفة الجزارين بحى الحسينية ارتبطت بالطريقة البيومية، وتجار الفاكهة والحبوب فى باب الشعرية ارتبطوا بالطريقة الشعراوية. كما أن تجار الخضر فى القلعة والخليج ارتبطوا بالطريقة الرفاعية[١١٢]. ومن خلال هذه التحالفات كانت الهبات فى القرن الثامن عشر.

---

(١٠٩) سعيد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوى، ص ٣٤ و ٣٦.

(١١٠) عبداللطيف حمزة، الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول، ١٩٦٨، ص١٢٢.

(١١١) عجائب الآثار، الجزء الأول، المقدمة.

(١١٢) أندريه ريمون، أحياء القاهرة الشعبية فى القرن الثامن عشر والحركات الجماهيرية التى قامت فيها، مجلة الطليعة، يوليو ١٩٦٨، ص ٤٦.

ومن ناحية أخرى فقد رأينا كيف أن القبط عاشوا فى كنيستهم يمارسون أيضا حق اختيار رعاتها ورؤسائها وأوضحنا المدى الذى وصل إليه فقهاء القانون الكنسى فى ضمان هذا الحق لجموع أبناء الكنيسة(١١٣).

وهكذا انقسم المجتمع المصرى إلى شريحتين مستقلتين- الحكام والمحكومون. وليس من شك فى أن المصرى كان مقتنعاً فى أعماقه بأن هذا الذى يجرى على أرضه ليس من الإسلام فى شئ. ولقد رأينا كيف أن المماليك وهم يحسبون أنهم يحكمون باسم الإسلام فيصنعون الخلفاء ستاراً لشرعية حكمهم- رأينا كيف ألف المصريون التمثيليات وأنواع التحامق والملاحم يسخرون فيها من كل ما كان الحكام يصنعونه. وفى حقيقة الأمر لم يكن ثمة فارق من ناحية ممارسة السلطة السياسية بين مسلم وغير مسلم- فالمصرى المسلم لم تكن علاقته بالسلطة تختلف كثيراً عن علاقة المصرى غير المسلم بها: كلاهما لم يكن له نصيب فى هذه السلطة. بل إن الفلاح المسلم كان أقرب إلى الفلاح القبطى منه إلى الحاكم غير المصرى الذى يدعى الإسلام. إن الانحناء على الأرض والمعاناة فى الانتاج ودفع الضرائب- بعد استخدام السياط ودخول الحبس- هذا كله كان يولد فى الوجدان الشعبى مفاهيم تجاوز الخلاف العقائدى. وكثيراً ما كان الحاكم يستخدم الخلاف الدينى لضرب الوحدة التى يولدها القهر. وليقطع الطريق على الاحتمالات التى يمكن أن تؤدى إليها هذه الوحدة، ولتسريب طاقة الشعب فى مسالك فرعية مصطنعة تستهلك الجهد الوطنى وتشغله عن قضاياه الرئيسية.

وإذن فهى حقيقة فى تاريخ الفكر السياسى المصرى، من العهد اليونانى الرومانى وإلى العصر الحديث: إن رفع الحكام لشعار الدين وقولهم إنهم يحكمون استنادا إليه، هذا لم يولد فى وجدان الجماهير أن الدين الصحيح هو أساس هذه الممارسة، أو أنه يشكل قيداً جديداً على تسلط الحاكمين وطغيانهم(١١٤). وعلى العكس من ذلك- كان للمفكر المصرى رأى خاص فى عدالة الحكم ؛ لقد تحدث الشيخ عبدالرحمن الجبرتى فى مقدمة تاريخه عن «الملوك وولاة الأمور» فيقول إن هؤلاء «يراعون العدل والإنصاف بين الناس والرعايا توصلا إلى نظام المملكة، وتوسلا إلى قوام السلطنة لسلامة الناس فى أموالهم وأبدانهم وعمارة بلدانهم» ثم يضيف إن «رأس المملكة وأركانها وثبات أحوال الأمة وبنيانها العدل والإنصاف- سواء كانت الأمة إسلامية أو غير إسلامية. فهما (أى العدل والإنصاف) أساس كل مملكة وبنيان كل سعادة ومكرمة»(١١٥).

---

(١١٣) ما سبق.

(١١٤) قلادة، الحوار بين الأديان، ص ١١٦ وما بعدها.

(١١٥) الجبرتى، عجائب الآثار، جـ ١ ص ٨ و ٩.

ويتضح من الصفحات السابقة «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم»- ووضح من واقع الممارسة أن موضوع الإمامة يعطى الأولوية للحاكم وليس للإنسان- خليفة الله.

ولقد ذكرنا من قبل إن المنهج الذى يتبعه هو الجهد لفهم هذه الممارسة، والتعرف على مسارها وهل أمكن تصحيحه، وبأية كيفية تم تصحيحه، وأين، ومتى...

وعلى وجه الخصوص- ما هى المبادئ التى على أساسها تم هذا التصحيح. كيف يمكن استعادة مبدأ الشورى، ووحدة الأمة...؟

نحسب أن نقطة البداية هى وضع المبادئ الخاصة بكرامة الإنسان موضع التنفيذ العملى.

نحن لسنا بصدد نصوص يجرى تفسيرها بوصلها بالواقع المعيش، وحسب، بل نحن إزاء ما هو أكثر: مفاهيم لم يجر إعمالها فى مجال الحكم. فهذا المجال لا يعرف سوى ما يخص الخليفة- الحاكم، والمطلوب هو إعمال ما يقدمه التراث بشأن الإنسان- خليفة الله، فى نطاق مؤسسات الحكم. هذا أولا

وثانيا- العودة إلى أحكام الوثيقة الأولى فى الفكر السياسى الإسلامى: «الصحيفة» دستور المدينة المنورة. فهنا نجد أيضا وحدة الأمة «بمعنى الرعية»(١١٦).

وهكذا تأتى الوثيقة الدستورية الأولى فى تاريخ الإسلام التى صدرت فى المدينة بعد الهجرة لتنظيم العلاقة بين المهاجرين والأنصار من ناحية وبين المسلمين واليهود المقيمين فى يثرب من ناحية أخرى- تأتى هذه الوثيقة لتصوغ فى نص دستورى محكم هذا العيش المشترك الذى يقوم على الاحترام المتبادل : مكونات الجماعة أمة واحدة - ولكل دينه ؛ أورد نصها ابن هشام:(١١٧).

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبى [صلى الله عليه وسلم] بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: إنهم أمة واحدة من دون الناس».

وتفصل «الصحيفة» الحقوق الالتزامات المتبادلة بين المسلمين وبعضهم البعض. ثم تنتقل الصحيفة إلى اليهود:

«وإن يهود عوف أمة مع المؤمنين- لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... وإن ليهود بنى

---

(١١٦) عمارة، حقوق الإنسان، ص ١٥٦.

(١١٧) أبو محمد عبدالملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، مصر المطبعة الخيرية، ١٣٢٩هـ. ص ٩٤ وما بعدها.

النجار.. وليهود بنى الحرث... وليهود بنى ساعدة.. و.. ليهود بنى جشم..و.. ليهود بنى الأوس.. و.. ليهود بنى ثعلبة (لهؤلاء اليهود جميعا) مثل ما ليهود بنى عوف..».

وبعد أن قررت الصحيفة مبدأ وحدة الأمة، تورد الأحكام التفصيلية لهذا المبدأ.

«وإن على اليهود نفقتهم. وعلى المسلمين نفقتهم.

«وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

«وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم...

«وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين مادامو محاربين...».

ويقول الدكتور عبدالعزيز كامل:

«فأهل الكتاب بنص هذه الصحيفة، كانت لهم المواطنة الكاملة يمارسون عبادتهم بكل حريتهم. ويناصحون المسلمين ويتناصرون فى حماية المدينة... ويتعاونون، كل فى موقعه على حمل أعباء ذلك(١١٨).

وإذا كانت هذه الوثيقة لم تفرز آثارها فى موطن صدورها لأسباب خاصة وقتئذ، فقد تكاملت لها فى مصر أسباب التطبيق:

فمنذ لقاء عمرو وبنيامين واصل المسيحيون القبط والمسلمون حياتهما معا؛ إن العيش المشترك جزء من تعاليم المسيحية والإسلام: نرى ذلك جليا فى «الصحيفة».

وفى نص من القرن الثانى للميلاد منسوب إلى عميد مدرسة الاسكندرية المسيحية، وضع الكاتب المعلم المنهج الذى لن تحيد عنه الكنيسة المصرية قط:

«المسيحيون ليس لهم ملابس تميزهم عن سائر الناس. فهو لايسكنون مدنا مقصورة عليهم.. ولا يتكلمون لغة مخالفة لغيرهم، ولا يتبعون اسلوب حياة غير مألوف.. يعيشون وسط جميع الشعوب. وبينما هم يمارسون العادات المحلية فى ملابسهم وطعامهم وطريقة معيشتهم- يظهرون الطابع المميز لحياتهم.. يؤدون واجبهم كمواطنين.. يطيعون القوانين الوضعية، ولكنهم فى سلوكهم يسمون على القوانين.».(١١٩).

هنا نجد موانع الانعزال والتنافر، ومقومات وحدة الأمة- هذه الوحدة التى ستتجلى فى أوضح صورة على أرض مصر.

---

(١١٨) هويدى، مواطنون، ص ١٢٤.

(١١٩) ADiognete, Soures Chretiennes, Paris, 1951, PP 63, 119 ets , The Epistle of Mathetes to Diognetes, The Ante- Nicene Fathers, vol I Mihingan, P 26 1956 .

الفصل الرابع

مصر فى الإسلام

عرضنا مفهوم الإنسان فى التراث المشترك لمكونات الجماعة المصرية، ووضع لنا المركز الرئيسى الذى يحفظه الإسلام والمسيحية لهذا الكائن العاقل الذى يملك حرية الاختيار- القادر على وضع اختياره موضع التنفيذ: إنه صورة الله، خليفة الله فى أرضه، حامل الأمانة.

وقدمنا نماذج لكيفية الصراع من أجل صنع القاعدة القانونية التى تحفظ كرامة الإنسان.

وتبدت «الصحيفة» دستور المدينة المنورة الأول نموذجا رفيعا لوحدة الأمة مع احترام أديان مكوناتها.. وتنظيم حياتها بالتعاون فى تدبير المال للدفاع عن الأرض والمشاركة فى تكوين القرار بالنصح والنصحية.

وظهر لنا أيضا كيف أن الظروف الداخلية والخارجية فى الدول الإسلامية دفعت فقهاء النظرية السياسية إلى الأهتمام بمركز الخليفة - الحاكم، لاستنقاذ وحدة الأمة والدفاع عنها.

وهنا يثور سؤال- ألا يوجد للمحكومين دور فى تحقيق هذا الهدف...

فإذا كان القصد من وجود الحاكم هو تحقيق مصلحة المحكومين، وإذا كانت طبيعة هذه المصلحة تتغير من مكان لآخر، ومن شعب لغيره، ومع اختلاف الأزمنة- فما هو تأثير ذلك كله على النظرية السياسية...

ونحن نعلم أن كلا من الإسلام والمسيحية موجود خارج مصر. فثمة بلاد يضم شعبها كله- أو الأغلبية الساحقة منه، دين واحد. وبلاد فيها التعدد ولكن بين أديان متنافرة- الهند مثلا.

ونحن نعلم أيضا أن الفكر السياسى الإسلامى تعاقبت فيه الاجتهادات منذ الخلفاء الراشدين، فدولة بنى أمية، فالدولتين العباسيتين. وهنا فى مصر أيام المماليك والعثمانيين. إلى أن اجتهد مع بدء العصر الحديث الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى.

فى كل من هذه المراحل كان الفقهاء يراعون ظروف الزمان والمكان يقدمون مايرونه محققا للمصلحة.

وبهذا المنهج المرن الحكيم نستطيع أن نفهم العناصر الأساسية الثابتة والدائمة التى تقوم عليها الصيغة المصرية، فليس يجدى فى هذا المجال النقل من الخارج- من خارج المكان أو الزمان، مهما كان الوصف الذى يسبغ على المنقول؛ لسبب واضح وحاسم هو أن العناصر الأساسية فى الحياة المصرية لم توجد خارجها. ومن هنا ضرورة الاجتهاد الذى يتناسب وظروفها.

ونستطيع أن نقول إن الخصوصية المصرية فى هذا المجال تتمثل فى عنصرين أساسيين، عنصر موضوعى، وعنصر تاريخى.

أما العنصر الموضوعى فيتمثل فى أرض مصر وتكوين شعبها ونظرة الدينين إليهما.

ويتبدى العنصر التاريخى فى حركات المحكومين الشعبية لاختراق حاجز السلطة واقتحام نطاق الحكم لفرض إرادتهم ووضعها موضع التنفيذ.

وسنعرض فى هذا الفصل للعنصر الموضوعى، كى نتابع فى الفصول التالية مسار حركة الشعب المصرى لاسترداد حقوقه وممارستها.

مصر- الأرض:

إن البذرة الأولى للوعى والتنظيم المصريين تتمثل أساساً فى «الأرض» أى «مصر» ككيان جغرافى تحول لدى القاطنين عليها، وفى تصوراتهم وعقائدهم إلى كيان وجدانى ودينى متميز.

ولكى ندرك حقيقة هذا الكيان ومدى تأثيره نعقد مقارنة بين نظرة المصريين إلى أرضهم، ونظرة آخر من حكموهم قبل العصر الحديث- العثمانيين، إلى الأرض التى يحيون عليها.

كان العثمانيون فى تاريخهم المبكر إحدى القبائل التركية التى كانت تنزح من مناطق الاستبس فى أواسط آسيا متجهة غرباً نحو آسيا الصغرى أو الأناضول التى دخلوها فى الثلث الأول من القرن الثالث عشر الميلادى. وهكذا كانت نشأة الامارة العثمانية فى الشمال الغربى للأناضول على حافة العالم المسيحى وهو ما يسمى دار الحرب. وعلى حافة العالم الإسلامى وهو ما يسمى دار الإسلام(١٢٠) ويمكن القول بان العثمانيين لم تكن لهم رابطة دائمة بأرض معينة. كانوا دوماً فى حالة ارتحال مستمر وصلتهم بأى أرض وقفوا عليها هى موقف عابر الحدود.

فالأرض بالنسبة لهم لم تكن مقاماً بل معبر لما وراءها؛ كلما كسبوا منها تأهبوا للارتحال والمضى قدماً عبر الحدود الجديدة(١٢١). ولقد كانت الأرض العثمانية تقع فى منطقتين الآناضول فى آسيا والروملى فى أوربا. أما الأولى- تركيا- فهى أرض جبلية خشنة وسكانها أسلاف عثمان الأوائل قبائل لم يصلوا إلى مستوى حضارى مستقر فى الذاكرة الجمعية وتواصله الأجيال التالية تلقائيا وتستفيد منه وتطوره.

يقول الدكتور عبدالعزيز الشناوى إن العثمانيين كانوا يطلقون كلمه «تركى» و «أتراك»

---

(١٢٠) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية- دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء الأول، ١٩٨٠، ص ١٠ و٣٣، ٣٩.

(١٢١) Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey., 1968, P. 18.

وهما من صفات الانتساب للأرض على الاجناس التركية المتخلفة فى نظرهم والتى كانت تقطن فى آسيا مثل السلاجقة والتركمان والأوزبك فكان العثمانيون يتمسكون بكلمتى «عثمانى» لقبا مميزاً لهم تعبيراً عن اعتزازهم بالانتساب إلى عثمان الأول، من ناحية، واستعلاء على هذه الاجناس الآسيوية المتبربرة فى نظرهم من ناحية أخرى. ويضيف «وبمضى العصور والأجيال والاحقاب استخدم العثمانيون حتى أوائل القرن العشرين كلمتى تركى وأتراك فى معنى ينبثق عن الاستعلاء الذى كان سمة بارزة فى أخلاقهم - فكانوا يطلقون لفظة تركى على الفلاح العثمانى الجاهل أو أحد سكان قرى الأناضول بمعنى واحد هو الجلف تهكما عليه، أو تحقيراً له أو سخرية منه. وقد ذهب العثمانيون إلى أبعد من ذلك إذ كان إطلاق كلمة تركى على أحد العثمانين المقيمين فى العاصمة أو فى إحدى المدن العثمانية يعتبر إهانة له. ويقرر الأستاذ أنه يتضح من هذا العرض أن استخدام كلمات تركيا وأتراك وتركى وهى مصطلحات وردت من أوربا بمعنى الدولة العثمانية، والعثمانيين والعثمانى بعيد عن الدقة فى الصياغة اللفظية حتى أوائل القرن العشرين[١٢٢].

هذا عن الأناضول أرض أجداد عثمان أما الروملى فهى أرض غير المسلمين التى أخضعها بيت عثمان. وبذلك وعلى الرغم من أن الحضارة هنا أرقى تسبباً ومن أن الروملى هو الذى ساهم بالدور الأكبر فى تكوين الدولة فقد وقفت عقبتان تحولان دون الانتساب اليه هما تعالى الغازى المنتصر واختلاف الدين.

هكذا كان من غير الممكن للفكر الاسلامى العثمانى أن يستوعب الانتساب لارض ما ولتاريخها وأن يضفى على هذا الانتساب طابعاً دينيا أو أن يجعل لها دوراً ذا قيمة فى تكوين نظرة العثمانيين إلى أنفسهم وإلى العالم .

وما يقال عن الأرض ينطبق تماماً على سكانها سواء سكان الأناضول أو الروملى، وظل الوصف عثمانى عاجزاً عن استيعاب الأهالى: فهو أسمى من أن ينتسب إليه الأتراك ولايمكن أن يرتضيه الأوربيون. ولم تبدأ الأرض وتاريخها فى الظهور إلا مع الثورة الكمالية وعلى حساب الإسلام، لأن هذه الثورة ناهضت الطابع الدينى للدولة. ومن ناحية أخرى فإن ظهور القومية التركية كان حديثاً ونتيجة عوامل خارجية سواء بتأثير الأفكار القومية الغربية أو كرد فعل لحركات الاستقلال القومى التى قامت فى بلاد الروملى.

على العكس من ذلك تماماً كان الحال فى مصر؛ لقد اعتز الفكر الاسلامى المصرى بالأرض

---

(١٢٢) الشناوى، المرجع السابق، ص ١١ و ١٢.

المصرية وأيضاً بشعبها منذ بداية اتصاله بهما. إن كتاب فتوح مصر وأخبارها(١٢٣) وهو أول تدوين للرواية الخاصة بفتح مصر كتبه أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكيم بن أميه القرشى المصرى (١٩٧-٢٥٧ هـ/٨٠٣-٨٧١م) أول مؤرخ لمصر الاسلامية . وقد غدت روايته على كر العصور موردا لا ينضب لجميع مؤرخى مصر الأسلامية(١٢٤) وكتابه فى سبعة أقسام الأول منها فى فضائل مصر والثانى عن فتح مصر والثالث عن خطط مصر الأولى والرابع عن ولاية عمرو بن العاص والخامس يتعلق بفتح افريقية والمغرب والأندلس حتى ١٢٨هـ والسادس عن قضاة مصر والسابع فى الأحاديث ومن روى عنه أهل مصر. وابن عبدالحكم فى ذلك راوية فقط ويجب الا ننسى أن ابن عبدالحكم كان فقيهاً ومحدثا قبل كل شئ. على أن هذه المادة التى يقدمها إلينا عن فتوح مصر وأخبارها كانت ولاتزال من أنفس المصادر لتاريخ مصر الاسلامية(١٢٥) وكتابه هو الكتاب الذى قدر له أن يكون حجر الزواية فى كل ما كتبه المؤرخون اللاحقون عن فتح مصر(١٢٦).

ويورد هذا الفقيه المحدث فى الفصل الأول من كتابه نصوصا كثيرة تشيد بمصر وبأهلها، المهم فى هذا الصدد أن الحديث عن مصر اتخذ طابعاً دينياً. فعن عبدالله بن عباس ينقل كيف أن نوحاً عليه السلام بارك حفيده مصر بن بنصر بن حام ووضع يده على رأسه وقال: اللهم إنه قد أجاب دعوتى فبارك فيه وفى ذريته وأسكنه الارض المباركة التى هى أم البلاد وغوث العباد التى نهرها أفضل أنهار الدنيا واجعل فيها أفضل البركات وسخر له ولولده الأرض وذللها وقوهم عليها. وعن عبدالله بن عمرو من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فى الدنيا فلينظر إلى أرض مصر حين تخضر زروعها وتنور ثمارها(١٢٧).

ويروى ابن عبدالحكم أنه لما مات يوسف جعلوه فى تابوت ودفنوه فى أحد جانبى النيل فأخصب الجانب الذى كان فيه وأجدب الآخر فحولوه إلى الجانب الآخر. فلما رأوا ذلك جمعوا عظامه فجعلوها فى صندوق من حديد وألقوا الصندوق فى وسط النيل فأخصب الجانبان(١٢٨)

---

(١٢٣) المرجع السابق.

(١٢٤) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٩.

(١٢٥) المرجع السابق ص ١٩.

(١٢٦) محمد عبدالله عنان، أسرة بنى عبدالحكم ومكانتهم العلمية، فى دراسات عن ابن عبد الحكيم. ١٩٧٥، ص ٤١.

(١٢٧) فتوح مصر، ص ٤ .

(١٢٨) ص ١٨.

ونحن هنا نلمح بعض جوانب قصة ايزيس وأوزيريس- ولكن ايرادها يفصح عن موقف هذا السلف الصالح إزاء تراث مصر القديم وكيف يستصفونه ويسبغون عليه البردة الدينية. وعن النيل يروى ابن عبدالحكم «حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن واهب بن عبدالله المعافرى عن عبدالله بن عمرو بن العاص أنه قال نيل مصر سيد الأنهار، سخر الله له كل نهر بين المشرق والمغرب فاذا أراد الله أن يجرى نيل مصر أمر كل نهر أن يمده فأمدته الأنهار بمائها وفجر الله له الأرض عيوناً. فإذا انتهت جريته إلى ما أراد الله أوحى الله إلى كل ماء أن يرجع إلى عنصره.

حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيق عن يزيد بن أبى حبيب أن معاوية بن أبى سفيان سأل كعب الأحبار هل تجد لهذا النيل فى كتاب الله خيراً قال اى والذى فلق البحر لموسى لأجده فى كتاب الله أن الله يوحى اليه فى كل عام مرتين يوحى اليه عند جريه ان الله يأمرك أن تجرى فيجرى ما كتب الله له. ثم يوحى اليه بعد ذلك يانيل غر حميداً. حدثنا عبدالله بن يوسف بن عمر بن حبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عالم عن أبى هريرة أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] قال النيل.... من أنهار الجنة....(١٢٩).

ولا يجوز لنا نحن الخلف وقد ازدادت معارفنا وأدركنا المنهج العلمى وصارت لنا القدرة على النقد- لانستطيع ونحن نحاول أن نقترب من وجدان أسلافنا أن نضرب صفحاً عما يورده المؤرخ من أخبار مصر القبطية أو الوثنية قبل الفتح استنادا إلى أن ما يورده من ذلك يحمل طابع الأساطير والقصص(١٣٠) لا نستطيع ذلك قط ولا كنا نقحم على وجدان السلف مواقف فكرية ودينية صارت لنا مع تقدم المعرفة والمنهج العلمى؛ فابن عبدالحكم يورد الروايات المشار إليها فى تعاطف وميل ويربطها بالأنبياء الذين يجلهم الإسلام غير متحرج فى ذلك كله - خاصة وأنه يكتب بعد الفتح بحوالى قرنين. ولا يدفعه ذلك أنه فقيه ومحدث. وهو يسبغ على أرض مصر ونيلها بردة إسلامية تجعل محبتها والانتساب إليها صادرين عن المشاعر الدينية وفيضاً من التدين العميق الذى يمارسه هذا العالم سليل أسرة بنى عبدالحكم وهى «من أشهر وأعرق الأسر المصرية التى عاشت بالفسطاط عاصمة مصر الإسلامية خلال القرن الثانى وأوائل القرن الثالث للهجرة. ولم تكن شهرتها ترجع فقط إلى وجاهتها وغناها ولكنها كانت ترجع بالأخص إلى ما تميزت به من العلم الغزير ومن الورع والتقوى. وثمة عامل آخر فى تدعيم

---

(١٢٩) فتوح مصر، ص ٩ و ١٤٠.

(١٣٠) عنان، مؤرخو مصر، ص ١٧.

شهرة بنى الحكم وسمعتهم العلمية والأدبية هو استقبالهم الكريم للإمام الشافعى حين مقدمه إلى مصر ومعاونتهم له على الإقامة بها وعلى إذاعة علمه ومذهبه بين علمائها »[١٣١].

أما عن المنهج العلمى والقول بأن رواية ابن عبدالحكم «يدحض البحث يلا ريب معظمها» وإن كان من الممكن قراءتها لأنها «لا تخلو من لذة وطرافة»- نقول إن المنهج العلمى الدقيق يوجب الاحتفاء بهذه الرواية لأنها لا تخلو من دلالة. فلقد ثبت أن منطلق الفكر دوما يحمل فى مراحله الأولى جانباً أسطوريا- جانب خيال. فهذه الصورة الأسطورية تبدأ تمهيداً لولادة المفهوم الذى يمكن استناداً اليه أن يزداد فهمنا للواقع وتحكمنا فيه؛ فالفكر الذى يبدأ أسطورة لا يلبث أن يغدو علماً وفلسفة وفناً وسياسة حين تتوافر للأجيال اللاحقة أدوات العلم والتعبير الفنى والفلسفى والسياسى؛ إن الأسطورة الشعبية هى ماضى هذا كله وهى بالذات المؤشر الذى يحدد منذ الماضى البعيد حركة المجتمع واتجاه فكره فى قابل الأيام. وحين نقرأ اليوم ما يكتبه العالم المصرى العظيم الدكتور جمال حمدان عن شخصية مصر مبهوراً بما يراه فيها من عبقرية المكان، نشعر وقد استقامت فى يديه أساليب البحث الجغرافى فى أرقى مستوياتها، وتجمعت لديه أكبر مجموعة ممكنة من المعلومات عن أرض مصر- نشعر بأنه الخلف الأمين لهذا السلف الصالح، أصاب هدفه فى أن يعتصر روح المكان ثم يستقطره حتى يُستقطب فى أدق مقولة علمية مقبولة. «فكل شبر من أرض مصر- كل قرية كل حقل ، كل تربة فى الوادى وكل جبل أو صخر من صحارينا ينبغى أن تغطى بمونوجراف مفصل مكثف على حدة[١٣٢].

ولقد استخلص أساتذة التاريخ المحدثون دلالة ما كتبه ابن عبدالحكم وصاغوه فى عبارات تحفظ لهذا العالم الفقيه ولما كتبه ، مكانته. يقول الدكتور أحمد عزت عبدالكريم ان ابن عبدالحكم يكتب روايته، وهذه مصر ماثلة أمامه- ماثلة فى أرضها الخصبة ونيلها العظيم. وحديثه عن أرض مصر ونيلها مملوء بالاعتزاز بوطنه. وقد ذهب عبدالرحمن بن عبدالحكم فى اعتزازه بأرض مصر إلى أن شبهها «بالفردوس». أما النيل فقال عنه إنه «سيد الأنهار» وتحدث عن مهارة المصريين فى بناء السدود وفى معالجة مياه الفيضان إذ كانوا يحبسونه حين يشاءون ويطلقونه حين يشاءون. بهذا الاعتزاز الكبير بوطنه كتب عبدالرحمن بن عبد الحكم كتابه الشهير[١٣٣].

---

(١٣١) عنان، أسرة بنى عبدالحكم، ص ٣٩.

(١٣٢) جمال حمدان، شخصية مصر، الجزء الأول، ١٩٨٠ ص ١٢ و ١٩

(١٣٣) أحمد عزت عبدالكريم، عبدالرحمن عبدالحكم، فى دراسات عن ابن عبدالحكم ص ١٦.

أما الدكتورة سيده أسماعيل كاشف ،فإنها تستخلص من كتاب عبدالرحمن بن عبدالحكم طبيعة الرابطة التى توثقت بين مصر والجماعة الإسلامية الاكبر. ذلك أن منهج ابن عبدالحكم يفصح عن أن مصر ككيان لا يلغيه الارتباط بما هو أكبر منه من كيانات. فالأستاذة تلاحظ أولا «أن اهتمام ابن عبدالحكم بالتأريخ لمصر الاسلامية لم ينسه أن التاريخ سلسلة من الحلقات المتتابعة لا يمكن فهم حلقة دون الاخرى. ولهذا بدأ كتابه بتدوين تاريخ مصر القديم... و ... نجح ابن عبد الحكم فى توجيه أنظار المصريين وأنظار الأمة العربية إلى عظمة وأمجاد المصريين القدماء»(١٣٤) ثم توضح من خلال عرضها لما كتبه ابن عبدالحكم طبيعة الرابطة بين مصر الإسلامية والدول الإسلامية الكبيرة: «عاصر ابن عبدالحكم أحداث مصر السياسية والاجتماعية فى أواخر العصر الذى أصطلحنا على تسميته باسم «عصر الولاة» وهو الذى يمتد من الفتح العربى لمصر إلى قيام الدولة الطولونية كما عاصر قبل وفاته مولد أول دولة عربية مستقلة فى مصر الإسلامية وهى الدولة الطولونية ، وتأكد حبه لمصر وولاؤه لوطنه من الوجهة التى اتخذها فى كتابه التاريخ فقد اتجه معظم المؤرخين فى عصر ابن عبدالحكم إلى كتابة تاريخ عالمى وأسلامى. أى أنهم نظروا إلى التاريخ نظرة عالمية تبدأ قبل الإسلام وتستمر بعد الإسلام. كما أنهم كتبوا عن العالم الاسلامى عامة معبرين بذلك عن فكرة وحدة الامة... أما مؤرخنا ابن عبدالحكم فكان أول من كتب فى التاريخ المحلى أو الإقليمى، ووضع ابن عبدالحكم بذلك أساس التاريخ القومى العربى المصرى ، وافتتح بكتابه فتوح مصر وأخبارها مدرسة مصر للتاريخ التى أكملها المؤرخون من بعده وأصبح كتاب ابن الحكم أقدم كتاب فى تاريخ مصر الإسلامية(١٣٥).

وتتأكد قيمة منهج عبدالرحمن بن عبدالحكم من أن المادة التى يقدمها لنا هذا المؤرخ المحدث «لبثت مدى العصور مورداً لا ينضب لأكابر المؤرخين المصريين وغيرهم ممن كتب عن مصر وشئونها من أكابر مؤرخى الإسلام وكتابه. ويندر أن يخلو أثر لهؤلاء من مجهود ابن عبدالحكم؛ فابن عبدالحكم هو واضع الحجر الأول فى مصادر تاريخ مصر الاسلامية وهو صاحب الفضل الأول فى صياغة هذا الهيكل التاريخى الذى قدم إلينا فيما بعد على يد المتأخرين من كتاب التاريخ المصرى فى أثواب بديعة زاهره... وقد بدأ الانتفاع برواية ابن عبدالحكم... منذ أوائل القرن الرابع فاستفاد منها الكندى فى مجهوده ثم تداولها المؤرخون المصريون تباعاً

(١٣٤) سيدة إسماعيل الكاشف، المنهج التاريخى لابن عبد الحكم، فى دراسات، ص ٣٢ و ٣٣.

(١٣٥) المرجع السابق، ص ٢٩ و ٣٠.

بالنقل والاشتقاق منذ ابن زولاق والمسبحى والقضاعى إلى ابن وصيف شاه وابن دقماق والمقريزى وابن حجر وابن تغرى بردى والسخاوى والسيوطى وابن إياس وهم جميعاً من أقطاب هذه المدرسة التاريخية الزاهرة التى خلدت تاريخ مصر الإسلامية بآثارها الباهرة. ومن هؤلاء من ينقل عن ابن الحكم فصولا برمتها. كذلك نقل عنه كثير من كتاب الإسلام ومؤرخيه الآخرين كياقوت الحموى فإنه ينقل منه فى معجمه ما تعلق بمصر ونيلها وأمصارها. ويضيف الأستاذ عنان أنه «إذا كان مجهود ابن عبدالحكم قد لبث على كر العصور مورداً لاينضب لمؤرخى مصر الإسلامية فإنه سيبقى أيضاً مورداً لكل بحث حديث فى تاريخ الفتح الإسلامى لمصر وأيامها الأولى فى ظل الإسلام»(١٣٦). ولقد أصبح ذكر «فضائل مصر» فى بداية التاريخ لمصر الاسلامية منهجاً تقليديا لدى أغلب مؤرخيها. ولقد خصص عمر بن يوسف الكندى وهو ابن مؤلف كتاب «الولاة والقضاة» ابى عمر بن يوسف الكندى- خصص ابن الكندى كتابا بذاته عن «فضائل مصر» صنفه فى أواخر القرن الرابع الهجرى فى عصر الدولة الأخشيدية.

يقول فى بداية كتابه:

«فضل الله مصر على سائر البلدان كما فضل بعض الناس والأيام والليالى بعضها على بعض، والفضل على ضربين فى دين أو دنيا أو فيهما جميعاً. وقد فضل الله مصر وشهد لها فى كتابه بالكرم وعظم المنزلة وذكرها باسمها وخصها دون غيرها. وكرر ذكرها وأبان فضلها فى آيات من القرآن العظيم تنبئ عن مصر وأحوالها وأحوال الأنبياء بها، والأمم الخالية والملوك الماضية والآيات البينات ، يشهد لها بذلك القرآن وكفى به شهيداً. ومع ذلك روى عن النبى [صلى الله عليه وسلم] فى مصر وفى (أهلها) خاصة. وذكره لقرابتهم ومباركته لهم ولبلدهم وحثه على برهم ما لم يرو عنه فى قوم من العجم غيرهم(١٣٧) . ويقول فهل يعلم أن بلداً من البلدان فى جميع أقطار الأرض أثنى عليه الكتاب بمثل هذا الثناء أو وصفه بمثل هذا الوصف أو شهد له بالكرم غير مصر(١٣٨) ثم يذكر من أظهرت مصر من الحكماء قبل الإسلام ومن كان بها من الأنبياء والصحابة والفقهاء والعلماء والزهاد والشعراء. ثم يعود إلى ذكر

---

(١٣٦) عنان، مؤرخو مصر، ص ١٩ و ٢٠.

(١٣٧) فضائل مصر، لعمر بن محمد بن يوسف الكندى، تحقيق إبراهيم أحمد العدوى وعلى محمد عمر، ١٩٧١ ص ٢٢.

انظر، أحمد عبدالحميد يوسف، مصر فى القرآن والسنة، سلسلة اقرأ، رقم ٣٧٣ القاهرة. وعبدالحميد الكاتب، قراءات ودراسات عن مصر والمصريين، كتاب اليوم، ص ٧.

(١٣٨) فضائل مصر، ص ٢٦.

مصر وفضلها على غيرها من الأمصار ويصف كور مصر وعجائبها وخراجها ومناظر مصر وجمالها. ويروى كعب الاحبار أنه قال «من أراد أن ينظر إلى شبه الجنة فلينظر إلى مصر إذا أخرفت وإذا ازدهرت وإذا اطردت أنهارها وتدلت ثمارها وفاض خيرها وغنت أطيارها» وأورد فضل جبل المقطم- مقبرة مصر- الذى يدفن فيه الأولياء والصالحون فصار جزءاً من الجنة(١٣٩).

ولقد نقل عن ابن الكندى المؤرخون الذين جاءوا بعده مثل السيوطى والقلقشندى والنويرى وابن تغرى بردى وابن ظهيره فى كتابه «الفضائل الباهرة فى محاسن مصر والقاهرة»(١٤٠).

ويبدأ ابن إياس تاريخه بذكر «أخبار مصر وما ورد فيها من الآيات العظيمة والأحاديث النبوية وما خصت به من الفضائل والمحاسن والعجائب دون غيرها من البلاد وما قاله الشعراء فى وصفها»(١٤١). أما سيدنا الشيخ الإمام علامة الأنام تقى الدين أحمد بن على بن عبدالقادر بن محمد المعروف بالمقريزى... فيقول:

«ولما خلق الله آدم عليه السلام مثّل له الدنيا شرقها وغربها وسهلها وجبلها وأنهارها وبحارها وبناءها وخرابها ومن يسكنها من الأمم ومن يملكها من الملوك؛ فلما رأى مصر أرضاً سهلة ذات نهر جار مادته من الجنة تنحدر فيه البركة، ورأى جبلاً من جبالها مكسواً أنواراً لايخلو من نظر الرب اليه بالرحمة، فى سفحه أشجار مثمرة وفروعها فى الجنة تسقى بماء الرحمة- دعا آدم عليه السلام مرات وقال أيها الجبل المرحوم سفحك جنة وتربتك مسكه يدفن فيها غراس الجنة. أرض حافظة مطيعة رحيمة. لا خلتك يا مصر بركة ولازال بك حفظ ولازال منك ملك وعز. ياأرض مصر فيك الخبايا والكنوز ولك البر والثروة. وسال نهرك عسلاً. كثّر الله زرعك ودرّ ضرعك وزكى نباتك وعظمت بركتك»(١٤٢).

الشئ الجدير بالملاحظة أن هذا العنصر- مصر الأرض- الذى ظل يكون جزءاً أساسياً فى نظرة المصريين نحو أنفسهم ونحو العالم منذ دخول الإسلام ومن خلاله لم يكن أمراً طارئاً- بل نستطيع أن نقول إن **استمرار الخط قديم هو عنصر هام فى الفكر الدينى القبطى**. فالكتاب المقدس حين أراد أن يصف أرضاً خصبه جميلة رآها النبى قال عنها «كجنة الرب- كأرض

---

(١٣٩) ص ٥٧ و ٦٣ - ٦٥.

(١٤٠) ص ٦ وما بعدها.

(١٤١) المرجع السابق.

(١٤٢) خطط المقريزى، طبعة دار صادر، بيروت ص ٢٣ وما بعدها.

مصر»[١٤٣] أما موسى النبى فيقول عنه سفر أعمال الرسل فى العهد الجديد: «فتهذب موسى بكل حكمة المصريين»[١٤٤] وإلى مصر نزل إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف والأسباط كما يروى سفر التكوين. وقد باركها الله فى سفر أشعياء النبى إذ قال: «مبارك شعبى مصر»[١٤٥].

ويقول سفر التكوين إنه «كان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ومن هناك ينقسم إلى أربعه (فروع) اسم واحد منها «جيحون»[١٤٦] هذا النهر هو فى كتب الكنيسة وصلواتها هو نهر النيل. يقول تفسير لسفر التكوين إن نهر جيحون عندما يمتلئ من المطر ينزل فى أراضيها ويروى جميع بقاعها لأن أرضها منخفضة. أما باقى المسكونة فلكثرة ارتفاعها تسقيها مياه الأمطار التى تنزل من السحب[١٤٧].

أما الحدث الهام الذى احتفت به الكنيسة القبطية وامتلأ عديد من كتبها بذكر تفاصيله والتعليق عليه وأصبح موضوعاً تقليدياً فى أيقوناتها فهو زيارة السيد المسيح وأمه القديسه مريم لأرض مصر وتنقلهما بين ربوعها وإقامتهما فى بعض جهاتها.

والبداية يرويها إنجيل متى فيقول إنه حين صمم هيرودس ملك اليهودية على قتل المسيح الطفل أوحى الله إلى يوسف أن يأخذ الصبى وأمه ويهرب إلى مصر ويكون هناك إلى أن يأمره مرة ثانية بالعودة ، فقام وأخذ الصبى وأمه ليلا وانصرف إلى مصر وكان هناك إلى وفاة هيرودس[١٤٨].

وتقول الروايات التى دونت فى الكتب إنه حين دخل السيد المسيح أرض مصر ارتجفت أوثانها وكانت تتكسر لدى ظهوره أمامها. ويذكر المؤرخ بالاديوس الأسقف من رجال القرن الرابع الميلادى إنه ذهب بنفسه إلى أقليم الصعيد فى منطقة الأشمونين حيث ذهب المسيح «ورأينا هناك بيت الأوثان حيث سقطت جميع الأوثان التى فيه على وجوهها عندما دخل المدينة»[١٤٩].

---

(١٤٣) سفر التكوين ١٣ : ١٠.

(١٤٤) أعمال الرسل ٧ : ٢٢.

(١٤٥) إشعياء ١٩ : ٢٥.

(١٤٦) تكوين ٢ : ١٠ و ١٣.

(١٤٧) كتاب الدين الثمين فى شرح التكوين، منقول عن نسخة قديمة كتبت سنه ١٤٠٩ للشهداء ١٨٩٥، ص ٦٢.

(١٤٨) إنجيل متى ٢ : ١٣ - ١٥.

(١٤٩) الأنبا غريغوريوس، الدير المحرق- تاريخه ووصفه وكل مشتملاته، ص ٤٢ و ٤٣.

ووجدت الكنيسة القبطية فى هذه الزيارة الكريمة تحقيقاً واقعياً لنبوة أشعياء النبى فى العهد القديم إذ يقول:-

«وحى من جهة مصر

«هو ذا الرب راكب على سحابه سريعة

«وقادم إلى مصر

«فترتجف أوثان مصر من وجهه

«ويذوب قلب مصر داخلها.... »[١٥٠].

أما السحابة التى حملت الزائر الكريم فهى- فى تفسير الكنيسة- مريم العذراء التى حملت ابنها لأنها فى نقاء السحابة وسموها ورفعتها[١٥١].

وقد خصصت الكنيسة القبطية عيداً لهذه المناسبة فى ٢٤ بشنس من كل عام (أول يونيو)، فيه تتغنى الكنيسة.

«افرحي وتهللى يا مصر

«وكل بنيها وكل تخومها

«لأنه قد أتى إليك محب البشر.... »[١٥٢].

وتوضح الكتب مسار الزائرين الكرام : دخلوا مصر من الشرق ومروا بالقرب من الزقازيق إلى مسطرد إلى سمنود إلى البرلس إلى سخا ثم ساروا غربا إلى وادى النطرون حيث أماكن الأديرة ثم جاءوا إلى عين شمس المطرية واستظلوا بالشجرة المشهورة. ثم إلى مصر القديمة وسكنوا المغارة الكائنة الآن بكنيسة سرجيوس الشهيرة بأبى سرجة ليذهبوا بعد ذلك جنوباً إلى الصعيد فى مركب شراعى من المعادى حيث كنيسة العذراء كائنة الآن على شاطئ النيل. ووصلوا إلى البهنسا ثم إلى جبل الطير بالقرب من سمالوط وإلى الأشمونين بمركز ملوى ثم إلى القوصية ومير ومنها إلى جبل قسقام حيث الدير الشهير بالمحرق[١٥٣]. ويروى تاريخ هذا الدير أن العائلة المقدسة سكنت فى بيت صغير بجواره مغارة بها بئر ماء جار وتحول ذلك كله فصار ديراً للعبادة. ومن هذا المكان تلقت العائلة الأمر بالعودة إلى فلسطين بعد وفاة هيرودس[١٥٤].

---

(١٥٠) إشعياء ١٩.

(١٥١) الدير المحرق، ص ٤١.

(١٥٢) كتاب الأبصلمودية المقدسة السنوية، طبعة جمعية نهضة الكنائس، ١٩٤٩ ص ٥٦٧.

(١٥٣) الدير المحرق، ٤٧ وما بعدها.

(١٥٤) أنجيل متى ٢ : ٢٣.

وتمتلئ الكتب بذكر الآيات والمعجزات التى جرت فى كل مكان مر به السيد المسيح(١٥٥) وتردد ذكر هذه الزيارة فى كتاب «فضائل مصر» لابن الكندى؛ إذ روى أن أسد بن موسى قال إنه شهد جنازة مع ابن لهيعة فرفع هذا رأسه ونظر إلى جبل المقطم وقال إن عيسى ابن مريم مر بسفح هذا الجبل وعليه جبة صوف قدشد وسطه بشريط وأمه إلى جانبه(١٥٦).

ويتغنى الشيخ الروحانى يوحنا معلم الرهبان فى القرن السادس:

«طوباك يا مصر

«التى شققت قلبك (الوثنى)

«وفى داخله خبأت المسيح.

«نزل إلى عندك- ليصعدك إلى عنده

«أخفيتيه من القتل،

«فرحت بصبوته وأفرحك برهبانك.

«لقد كانت نظرة الطفل الهارب محبوبة للمصريين»(١٥٧).

أما نهر النيل فيحظى باهتمام عظيم فى طقوس الكنيسة القبطية.. ثلاث مرات فى العام توضع مياه من النيل فى إناء- لقان- وسط الكنيسة. وفى الكنائس القديمة يكون مكان دائم فى أرض الكنيسة يوضع فيه الماء.. فى عيد الرسل (أبيب- يوليه) حين تكون قلوب المصريين متلهفة لصعود مياه النهر، وفى عيد الغطاس (طوبة- فبراير)، ويوم خميس العهد قبل عيد القيامة حين صب السيد المسيح ماء فى إناء وغسل تلاميذه.

وفى هذه المناسبات تتلو الكنيسة صلوات وفصولاً من الكتاب المقدس. وفى كل ذلك تبصر الكنيسة مصراً أرض الموعد المباركة وتطلب لها وتمنحها كل ما جاء فى الكتاب المقدس من بركات ووعود قيلت فى شأن أرض الموعد. تطلب:

«يارب بارك ثمرات الارض.

«نهر جيحون الذى هو النيل املأه من بركتك.

---

(١٥٥) انظر على سبيل المثال: القمص عبدالمسيح سليمان، ميامر وعجائب السيدة العذراء والدة الإله الكلمة، ١٩٢١. القس داود عزيز، مبارك شعبى مصر.

القس كيرلس إبراهيم سعد، لمسة حنان على أرض مصر، جريدة وطنى ١ يونيه ١٩٨٠.

(١٥٦) فضائل مصر، ص ٦٤.

(١٥٧) القمص يفنوتيوس السريانى، من أقوال الشيخ الروحانى، ١٩٧٧، ص ١٨.

«فرح وجه الأرض- جددها دفعة أخرى، أصعد نهر النيل.

«بارك إكليل السنة بصلاحك وبقاع مصر املأها من الخصب. ليكثر حرثها ولتتبارك ثمارها.

«لتفرح حدود كورة مصر ولتتهلل الآكام بفرح من قبل صلاحك. أنعم لنا بالخصب وبمراحمك لسائر الفقراء ولتبتهج قلوبنا.... »(١٥٨).

هذه هى نظرة الكنيسة نحو مصر الطبيعة، الأرض والنيل والزرع والثمر والإنسان- الشعب الذى يحيا على شاطئ النهر العظيم، وهى نظرة تغرسها الكنيسة فى أعماق نفوس أبنائها سنة بعد أخرى.

ولكنها لا تكتفى بذلك؛ بل إن المتابع لطقوس الكنيسة وفى القداس الأسبوعى (أو اليومى أحيانا) يحس أن الكنيسة القبطية ترى فى مصر فردوساً تعتز به تترنم بجماله وتطلب من أجله وتدعو إلى أن يعامله أبناؤه طبقاً للوصية التى وجهها الله لآدم بشأن جنة عدن «ليفْلحها ويحفظها»(١٥٩). فتنظيم السنة القبطية المصرية مرتبط بتقسيم السنة الزراعية المصرية؛ ففى زمان الفيضان تصلى من أجل النيل كى تصعد مياهه، فتفرح بها الأرض أى ترتوى بعد عطش. وفى وقت إلقاء البذور تصلى عن الزروع كى تنمو إلى أن تنضج. وفى موسم الحصاد تصلى من أجل ثمار الأرض كى تحل فيها البركة. وفى هذا كله تحيط صلوات الكنيسة أرض مصر ونيلها وزرعها وثمارها والبشر الذين يحيون فيها بمشاعر الحب العميق.

والحديث هنا عن ذلك يمضى شعراً كله أوصاف خلابة؛ الأرض فيها عروس تريد أن تفرح بمجئ عريسها النيل السعيد- وهى تتزين له أجمل زينة أثناء الحرث والإعداد كى يأتى ويلبسها تاجاً جميلا أخضر تسعد به من أول السنة حتى يتحول فى النهاية ثمراً وليداً مباركاً. تصلى إلى الله:

«أصعد المياه كمقدارها (المناسب)- كنعمتك.

«فرّح وجه الأرض،

«ليُرو حرثها ولتكثر أثمارها،

«أعدها للزرع والحصاد،

«ودبر حياتنا كما يليق

---

(١٥٨) كتاب اللقان والسجدة، طبعة ١٩٢١.

(١٥٩) تكوين ٢ : ١٥.

بارك إكليل السنة بصلاحك».

ثم تواصل الصلاةَ إلى الله من أجل البشر الذين يعيشون على هذه الارض:

«من أجل الفقراء- من أجل الأرملة واليتيم والغريب والضيف

«من أجلنا كلنا ...

«لأن عيون الكل تترجاك

«لأنك أنت الذى تعطيهم طعامهم فى وقت مناسب

«اصنع معنا حسب صلاحك

يامعطيا طعاماً لكل ذى جسد ،

«املأ قلوبنا فرحاً ونعيماً

«كى إذ يكون لنا الكفاف فى كل شئ،

«كل حين

«نزداد فى كل عمل صالح»(١٦٠).

ولو أننا أردنا أن نتبين فى هذه الصلوات مفهوماً إنسانياً ونتعرف على دلالتها التربوية فسنجد أنها تصب حب الوطن فى نفوس المشاركين فيها. وإذ تصلى الكنيسة القبطية عن الأرض والزرع والحصاد فإنها تعبر فى حقيقة الأمر عن قلق الفلاح ومشاعره من نحو أرضه وزرعه ومن مفاجآت النهر- الفيضان الذى يغرق، أو نضوب المياه- تحمل الكنيسة هنا هذا القلق كله إلى الله، مشاركة أبناءها فى كل مشاكلهم داعية من أجل حلها. وبذلك تضع الكنيسة وأبناءها فى بؤرة الالتزام- بالفكر والشعور والوعى- بمشاكل الطبيعة والأرض والإنسان والمجتمع.

ونقرأ فى كتب التاريخ الكنسى كيف أثمرت هذه التربية الوطنية المتواصلة؛ جاء فى سيرة قبطى من بلدة تلا غرب مدينة المنيا.. كان الإمبراطور الوثنى دقلديان يجهد ليجعله يكفر بالمسيح، ولكن الرجل المجاهد ظل صامداً حتى أثار غضب من كان يعذبه عذاباً شديداً. وفى ثورته صب الجام على وطن القبطى قائلا: «الويل لأرض مصر التى جئت منها» وعلى الرغم من وطأة التعذيب ومن أن المجال دفاع عن الايمان الدينى، الا أن المصرى ثار فى نفس الشهيد وأجابه: «لاتسب أرض مصر» وانتهى الأمر بقتله غرقاً. وحين وضع الشاعر الدينى مديحا له ولقس يحمل نفس الاسم شاركه الاستشهاد، لم ينس أن يمدح معهما بلدتهما: «السلام لك يا

(١٦٠) الخولاجى المقدس، صلاة المياه والزروع والثمار.

أبا بجول الجندى... السلام لك يا أبا بجول القس وطوبى لتلاً بلدتكما لأنها أنبعتكما...»(١٦١)-

ويروى القديس مقاريوس الكبير فى عظة ألقاها كيف أنه انطلق يوما إلى قلب الصحراء فرأى رجلين عريانين يغطى الشعر الطويل جسميهما. فامتلأت نفسه رهبة وحين وجداه على هذه الحال قالا له لا تخف فنحن بشر مثلك. وبدأ يشرحان له كيف أنهما كانا راهبين فى دير وانطلقا إلى الصحراء منذ اربعين عاما وسألاه «هل مازال الفيضان يأتى فى ميعاده ومازال فى الأرض رخاء كما من قبل....»(١٦٢).

هذان راهبان تكون وعيهما من خلال التعليم الكنسى والصلوات وتركا المعمور سنوات طويلة ولكنهما بمجرد أن قابلا انسانا آتيا من بلادهما سألاه فى قلق عن النيل والارض والرخاء.

ويواصل القبط إلى اليوم ممارسة طقوس كنيستهم وما فيها من تعليم وصلوات ، وهكذا تظل مصر هى الخيط المتصل الذى يضم حبات الأجيال ويربطها - منذ رأى المصريون فى أرضهم السوداء «ما يشبه سواد إنسان العين» وشبهوها «بالقلب لأنها دافئة ورطبة وحبيسة فى الجزء الجنوبى من المعمورة ومقيمة به كالقلب فى الجانب الأيسر من جسم الإنسان»(١٦٣).

وهناك فن من فنون التاريخ الاسلامى ابتدعه وسما به المؤرخون المصريون يقول عنه الأستاذ محمد عبدالله عنان إنه «فن مستقل بذاته من فنون التاريخ كان لمؤرخى مصر فضل ابتكاره ثم فضل تقدمه وازدهاره ، حتى غدت آثاره تكون وحدها ثبتا حافلا فى تراثنا التاريخى» ذلك هو تاريخ **الخطط** والآثار **المصرية** التى تتبع المؤرخون واحداً بعد الآخر نمو القاهرة وتطور مجتمعاتها وصروحها وآثارها. وكان عبدالرحمن ابن عبدالحكم المصرى أول مؤرخ للخطط والآثار ، وتناولها فى تاريخه فى فصل خاص كان أول مادة لهذا التراث الذى نما وأزدهر على يد خلفائه من كتاب الخطط فى سلسلة متعاقبة متصلة بلغت ذروتها على يد المقريزى أعظم مؤرخى الخطط.

وإذا كان بعض المؤرخين قد كتبوا عن الأمصار الإسلامية الأخرى فإن هؤلاء «ليسوا

---

(١٦١) نبيل سليم وجرجس المنياوى ، الشهيدان أبا بجول الجندى وأبا بجول القس ، ١٩٦٦ ، ص ٢٣ و٣٥.

(١٦٢) A.F. Shore, Christian andCoptic Egypt, dans,the Legacy of Egypt, 2 ed, by J. R. Harris, Oxford 1961, p 402, 403

(١٦٣) رسالة بلوتارخوس عن إيزيس وأوزيريس ترجمها عن اليونانية الدكتور حسن صبحى بكرى راجعها د.محمد صقر خفاجة، الألف كتاب، ٢٣٥، ص ٥٦.

مؤرخين أخصائيين للخطط والآثار بالمعنى الذى يطلق على المؤرخين المصريين ولا تجمع بين آثارهم وحدة التعاقب والاتصال التى تجمع بين آثار الخطط المصرية ومن ثم كان تاريخ الخطط والآثار فناً فى الأدب التاريخى مستقلاً بذاته ، وكان فناً مصرياً ابتدعه المؤرخون المصريون وانفردوا بالتخصص فى عرضه واستيعابه »(١٦٤).

ليس ثمة صعوبة فى فهم السبب؛ فقد سحرت القاهرة وأرض مصر كلها ألباب أبنائها فأخذوا يسجلون هذه الروعه سطوراً فى كتبهم لأنها أغلى من أن يطويها الزمان.يعبر المقريزى عن مشاعره فيقول: «كانت مصر هى مسقط رأسى، وملعب أترابى ومجمع ناسى ومغنى عشيرتى وحامتى، وموطن خاصتى وعامتى ، وجؤجؤى الذى ربى جناحى فى وكره، وعش مأربى فلا تهوى الأنفس غير ذِكره.. لا زلت مذ شدوت العلم، وأتانى ربى الفطانة والفهم، أرغب فى معرفة أخبارها، وأحب الاشراف على الاغتراف من آبارها، وأهوى مساءلة الركبان من سكان ديارها.. فقيدت بخطى فى الأعوام الكثيرة وجمعت من ذلك فوائد قل ما يجمعها كتاب أو يحويها لعزتها أهاب»(١٦٥).

ويورد الأستاذ عنان حلقات سلسلة مؤرخى الخطط من ابن عبدالحكم إلى المقريزى ثم من جاء بعده إلى أن كتب على باشا مبارك الخطط التوفيقية.

المهم هنا أنه أيضاً يندرج فى هذه السلسلة المتصلة **أبو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود** الذى كتب «كتاب كنائس مصر وأديرتها» وهو الذى نسب خطأ إلى اسم مالك المخطوط أبو صالح الأرمنى. ولقد كتب أبو المكارم كتابه فى أواخر القرن السادس الهجرى- يورد فيه المؤلف المسيحى فضائل مصر ونيلها. ويورد هنا ما قاله أشعياء فى العهد القديم عن مباركة شعب مصر وما سجله الإنجيل من هرب السيد المسيح وأمه إليها وكيف أن لمصر تفضيلا على غيرها من سائر الأقاليم بسبب حلول سيدنا يسوع المسيح بها ومجئ مرقص الإنجيلى إليها ومن قبل ذلك دخول الأنبياء فيها وغيرهم من الملوك والعظماء والحكماء والفلاسفة فى كل عصر وزمان. وينقل عن ابن الكندى بعض ما جاء فى كتابه وسجل وقائع عن تآلف شعب مصر بكل مكوناته فى مختلف العصور وفى شتى المناسبات(١٦٦).

ويستمر هذا الحب لمصر يزكيه الدين وتلهمه الآيات والأحاديث والأخبار المروية والصور

(١٦٤) محمد عبدالله عنان، مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩، ص ٣-٥.

(١٦٥) كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، طبعة دار صادر، بيروت ص ١.

(١٦٦) أبو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود، كتاب مصر وأديرتها، مع ترجمة إلى الانجليزية.
B. T.. Evets وتعليق A. J. Butler، اكسفورد ١٨٩٥.

الفنية. وفى أحلك عصور التاريخ كان الحديث عنها مصدر عزاء وأمل. وخلال عصور طويلة لم يكن على أرض مصر نظام وحاكم يستطيع أن يطمئن المصرى إلى أنه ينتمى إليهما ويعبران عنه- **فأصبح البديل هو الانتماء إلى الأرض التصاقاً وثيقاً بها وبالشعب الأصيل الذى يعيش عليها.**

يقول الامام عبدالله الشرقاوى الذى عاصر الحملة الفرنسية فى كتابه «تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين» وهو على هامش «تاريخ الاسحاقى»:

«إن مصر بلد معافاة وأهلها أهل عافية وهى آمنة ممن يقصدها بسوء. من أرادها بسوء كبه الله على وجهه. ونهرها نهر العسل ومادته من الجنة وكفى بالعسل طعاماً وشراباً»(١٦٧).

وفى القرن الحادى عشر الهجرى يكتب الفقير إلى عفو ربه الكريم الباقى محمد عبد المعطى بن أبى الفتح بن أحمد عبدالغنى بن على الإسحاقى المنوفى كتابه «لطائف أخبار الدول فى من تصرف فى مصر من أرباب الدول» ويورد فى مقدمته فضائل مصر حسب التقليد المستقر فى كتابة تاريخ مصر الإسلامية. ويختم كتابه برواية رحلة أسطورية إلى منابع النيل حتى انتهى المسافر إلى أرض من ذهب هى الجنة ينزل منها ماء النيل يجرى كأنه السبيكة الفضية ثم يختم كتابه بهذه العبارة عن النيل: «لولا دخوله فى البحر المالح وما يختلط به منه لم يستطع أحد شربه لشدة حلاوته»(١٦٨).

ويواصل رفاعه الطهطاوى هذا التقليد فيخصص المقالة الاولى من كتابه «أنوار توفيق الخليل فى اخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل»(١٦٩) للكلام عن ديار مصر ونيلها المبارك وخيراتها. وبه يبدأ عصر الكتابة الحديثة التى تتحول فيها الأسطورة إلى علم.

ولكن يبقى وراء كل المكتوب قديماً وحديثاً ذلك الحب العميق والالتصاق الوثيق بالأرض يلهم الكاتبين ويشحذ همم العاملين.

لقد كان العثمانيون يرفضون الانتساب إلى الأرض التى نشأوا فيها ويحتقرون التركى

---

(١٦٧) تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين تأليف الإمام الشيخ عبدالله الشرقاوى رحمه الله تعالى بهامش تاريخ الإسحاقى (انظر الهامش التالى).

(١٦٨) كتاب لطائف أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول تأليف العبد الفقير إلى عفو ربه الكريم الباقى محمد عبد المعطى بن أبى الفتح أحمد بن عبدالغنى على الإسحاقى المنوفى (وبهامشه تحفة النظارين، المرجع السابق» وانظر محمد أنيس، مدرسة التاريخ المصرى فى العصر العثمانى معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢ ومقاله: مؤرخ مجهول سبق الجبرتى مجلة الهلال يولية ١٩٧٤ص ٢٤ وما بعدها:

(١٦٩) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث.

والأتراك. أما المسلمون والمسيحيون على أرض مصر فاعتزوا بالانتساب اليها. لقد أضاف ابن عبدالحكم أول مؤرخ لمصر الإسلامية إلى اسمه وصف «المصرى» تماما كما سيصنع بعد ألف سنة كاملة زعيم الحركة القومية فى العصر الحديث أحمد عرابى «المصرى».

الشعب:

أوضحنا اختلاف النظرة العثمانية إلى الأرض وكيف تختلف اختلافا نوعياً عن النظرة الدينية المصرية إليها.

ونحن نجد نفس الاختلاف بالنسبة للشعب.

ويقرر الدكتور عبد العزيز الشناوى أن الاستعلاء كان من السمات البارزة فى الخلق العثمانى، واشترك فى هذا الاستعلاء السلاطين والأتراك العثمانيون على السواء؛ كانوا ينظرون إلى أصولهم الجنسية الأولى على أنها أنقى وأرقى من الأصول الجنسية للشعوب الأخرى، فنظروا إلى الشعوب الأوربية المسيحية نظرة ازدراء- ونظروا إلى الشعوب الإسلامية نظرة استعلاء. وهكذا عاش العثمانيون فى عزلة اجتماعية وثقافية(١٧٠). ولقد أكد نظام الحكم العثمانى سواء داخل الدولة فى ولاياتها هذا الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين.

وفى حقيقة الأمر فإن هذا الانفصال كان يمارس فى مصر من قبل- أثناء عهد المماليك. إذ عاشوا كطائفة منفصلة تماماً عما حولها ولم يختلطوا بأى عنصر من عناصر السكان المصريين.

وهكذا ولمدة قرون- ستمائة سنة- هى مدة الحكم المملوكى العثمانى كان فى مصر مجتمعان، وكانت العوامل التى تكرس الانفصال بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها التى تدعم التقارب فيما بين هؤلاء المحكومين وبعضهم البعض .

على العكس من ذلك كان نمط الحياة الاجتماعية الشعبية فى مصر. فلقد رأينا كيف حدث اللقاء بين عمرو وبنيامين. وتزداد قيمة هذه الروايات حين نلحظ أنها تدون بعد سنوات طويلة من الأحداث. ويفيض ما يكتبه ابن عبدالحكم بالتقدير والاحترام والتعاطف مع القبط؛ يقول: «عن عبدالله بن عمرو قال: «قبط مصر أكرم (السكان خارج جزيرة العرب كلهم)، وأسمحهم يدا وأفضلهم عنصراً وأقربهم رحما بالعرب عامة وبقريش خاصة» ويضيف «حدثنا ابو صالح، حدثنا الليث عن يزيد بن ابى حبيب أنه بلغه أن كعب الاحبار كان يقول: «مثل قبط مصر كالغيضة- كلما قطعت نبتت...»(١٧١).

---

(١٧٠) الشناوى، المرجع السابق، ص ٣٢١ - ٣٣٦.

(١٧١) فتوح مصر، ص ٤ و ٥.

ويوردها المقريزى المرجع السابق.

ويورد ابن عبدالحكم الأحاديث التى توصى بالقبط خيراً. ويقول إن بعض أصحاب رسول الله سمعوه يقول «اتقوا الله فى القبط لا تأكلوهم أكل الخضر» ويورد كيف أن «رسول الله صلى الله عليه وسلم مرض فأغمى عليه ثم أفاق فقال: استوصوا بالأُدْم (بضم الهمزة وسكون الدال) الجعد. ثم أغمى عليه الثانية ثم أفاق فقال مثل ذلك. ثم أغمى عليه الثالثة فقال مثل ذلك. فقال القوم: لو سألنا رسول الله [صلى الله عليه وسلم] من الأدم الجعد، فأفاق فسألوه فقال: قبط مصر»(١٧٢).

وإن ما يعطى لما دونه ابن عبدالحكم من قيمة أنه يروى ما حدث بعد قرنين من حدوثه(١٧٣). إن المؤرخين الذين أتوا بعده كانوا ينقلون عنه ما سجله عن مصر وقبطها.إذن فلم تبهت من ذاكرة المصريين قط حرارة اللقاء الأول ولا الممارسة التالية له. وتزداد قيمة هذه الرواية أيضا بعد أن استوعب الشعب المصرى العرب الوافدين، وثبت للجميع من خلال الحياة المشتركة- ورغم كل ما حدث بسبب ظلم الحكام- صحة كل ما حفظه الرواة ودونوه. وبهذا يصبح لما أثبته ابن عبدالحكم ونقله عنه المؤرخون جيلا بعد جيل- قيمة معاصرة.

فالإمام عبدالله الشرقاوى المعاصر للحملة الفرنسية يورد فى كتابه «تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين» ما أثبته ابن عبدالحكم عن قبط مصر. ويربط ابن الكندى العرب بالمصريين فى عبارة جامعة وذلك من جهة هاجر؛ يقول: «صارت العرب كافة من مصر بأمهم هاجر لأنها أم اسماعيل (ص) وهو أبو العرب» ويورد دعاء الأنبياء، لمصر وأهلها ومن صاهر القبط من الأنبياء ومن ذكرهم الله تعالى فى كتابه من أهل مصر. يروى عن أبى هريرة أن رسول الله [ص] قال: «مصر أطيب الأرضين ترابا (وأهلها) اكرم (الناس خارج العربية) أنسابا»(١٧٤).

إما السيد محمد بن أبى السرور البكرى الصديقى، وهو من البيت الذى احتفظ فى فترات طويلة بنقابة الأشراف (توفى ١٠٨٧ هـ) فيكتب فى كتابه «الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة» الفصل التاسع عشر وخصصه لبيان «ذكر ما اختصت به مصر والقاهرة من محاسن وفضائل...».

ويورد فيها ثمانية وأربعين سببا فى تفضيل مصر أرضا وأهلا على غيرها من بلاد الدنيا ويقول فى السبب الأربعين عن قبط مصر إنهم «من ذرية الأنبياء عليهم السلام»(١٧٥).

---

(١٧٢) ص ٣ و ٤.
(١٧٣) سيدة إسماعيل الكاشف، مصر فجر الإسلام، ١٩٧٠، ص ١٦٦.
(١٧٤) فضائل مصر، ٢٧ و ٣١.
(١٧٥) ص ١٦٩ محمد أنيس، مقال، الهلال المرجع السابق.

هذه هى الخلفية التاريخية التى ينبغى أن تكون ماثلة أمام الباحث وهو يدرس الحركة الوطنية المصرية.

وعلى العكس مما حدث من انفصال حاسم بين العثمانيين ومن قبلهم المماليك- وبين أهالى البلاد كانت سياسة عمرو فى مصر هى ما عرف بالارتباع. يورد ذلك ابن عبدالحكم فيقول: «كان عمرو يقول للناس إذا قفلوا من غزوهم أنه قد حضر الربيع- فمن أحب منكم أن يخرج بفرسه يربعه فليفعل... يا معشر الناس قد تدلت الجوزاء... فحى لكم على بركة الله إلى ريفكم فنالوا من خيره ولبنه وخرافه وصيده... واستوصوا بمن جاورتموهم من القبط خيرا...» ومع مرور الوقت نشأ مجتمع جديد «تم فيه الامتزاج بين العرب والمصريين اجتماعيا وثقافيا وسياسياً واقتصادياً... وذاب العرب القادمون فى محيط الشعب المصرى» وأصبحوا ينتسبون إلى البلد الذى يسكنونه أو الحرفة التى يشتغلون بها وليس إلى قبيلتهم الأصلية التى جاءوا فى كنفها من شبه الجزيرة العربية. وهذا ما عناه المقريزى فى مقدمة رسالته «البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب» بقوله «اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر أبادهم الدهر وجهلت أحوال أكثر أعقابهم» ويضيف محمد العزب موسى بعد ذلك «وهكذا أدت قوة الجذب المصرية إلى عكس السياسة التى كان يختطها الخليفة عمر بن الخطاب فى أول الأمر وهى محاولة الحفاظ على الارستقراطية العسكرية العربية حتى أنه حرم على القوات العربية الاستقرار فى الريف والاشتغال بالزراعة»(١٧٦).

على أن العامل الرئيسى والحاسم الذى دعم وحدة الشعب المصرى هو أنه منذ وقت مبكر أخذ الشعب يتكلم ويتعامل بلغة واحدة هى العربية. ذلك أنه مع دخول الإسلام إلى أرض مصر جاءت معه اللغة العربية وصار فى مصر لسانان العربى والقبطى.

ولو أن هذا استمر لكان على أرض مصر شعبان- لكل منهما ثقافته ووعيه ونظرته للعالم ولمصر، ولصعب التفاهم بين الشعبين فى هذا التجمع. فماذا كان اختيار المصريين؟ من بين علماء الكنيسة القبطية عالم اسمه ساويرس كان اسقفا لمدينة الاشمونين بمديرية اسيوط وعاش فى النصف الأخير من القرن العاشر وأوائل القرن الحادى عشر واشتهر فى كتب الكنيسة بلقب «ابن المقفع». فهل اطلق عليه هذا اللقب لأنه قام بنقل التراث القبطى إلى العربية كما فعل ابن المقفع الأول الذى نقل التراث الهندى إلى العربية؟ جاء فى سيرة ساويرس أنه «كان

---

(١٧٦) فتوح مصر، ص ١٣٩.

محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، ١٩٧٢، ص ١٨٨ جمال حمدان، الجزء الثانى، ١٩٨١، ص ٣٠٦.

متضلعاً فى اللغة العربية ملما بعلومها وأسرارها. وكان راسخ القدم فى اللغة اليونانية والقبطية». ولهذا تعاون مع عديد من المسيحيين على نقل ما وجدناه- كما يقول- بالقلم القبطى واليونانى إلى القلم العربى.

وبهذا حدثت معجزة التفاهم داخل الشعب المصرى: إن اللغة هى التى تصنع التصور وتكون الوعى والنظرة إلى الذات وإلى العالم وتربط بين البشر وتعبر عن العلاقات فيما بينهم. وكما يقول الدكتور جمال حمدان جاءت عملية التعريب فى مصر أقوى من صبغها بالإسلام- فبينما نجد الإسلام كاملا فى المغرب والأقلية لغوية (البربر) نجد العربية كاملة فى مصر والأقلية دينية (الأقباط)... ولديه انه إذا كان العرب قد عربوا مصر لغويا ودينيا، فقد مصرتهم مصر حضاريا وماديا . وقد تلمذ العرب الفاتحون فى مدرسة مصر المفتوحة وعلى يديها تحضروا. ومن هذا الرأى أيضا الدكتور حسين مؤنس. والحاصل أن ما حدث فى مصر فى هذا المجال فتح الطريق أمام شعب مصر كله ليتفاهم بلغة يتحدث بها بشر فى رقعة من الأرض تمتد كما نقول اليوم من المحيط إلى الخليج. وبهذه اللغة يدخل الشعب المصرى بكل قوته البشرية والمادية وبكل تراثه الحضارى فى حوار وينهض بقيادة معركة التحرر القومى والاجتماعى والثقافى مع مجموعة تبلغ اليوم ما يزيد على مائة مليون نسمة يقدم لهم نموذجاً رائداً فى الوحدة والتفاهم[(١٧٧)] وتشكل المؤلفات المسيحية المصرية المكتوبة باللغة العربية جزءاً هاماً من التراث الثقافى المصرى[(١٧٨)].

ومن ناحية أخرى وعلى الصعيد الشعبى، وكما يقول أحمد رشدى صالح «إن **الأدب القبطى العامى** واللغة القبطية الدارجة مازجا الأدب العربى واللهجات العامية العربية واستوى من ذلك مزيج عربى قبطى، أو قل استوى مزاج قبطى إسلامى. وهذا يصدق على الشكل والمحتوى سواء بسواء.. وإذا كنا نؤرخ لأدبنا الشعبى الشفاهى باستخدام العامية فى مصر فالواقع أن جذوره أقدم من ذلك بكثير وأنها ترجع إلى الأدب الشعبى المصرى الفرعونى القبطى فى أطواره السابقة»[(١٧٩)].

---

(١٧٧) قلادة، الحوار، ص ٨٧.

كامل صالح نخلة، كتاب تاريخ وجداول بطاركة الإسكندرية، ١٩٤٣، ص ٢١.

جمال حمدان، طبعة ١٩٧٠، ص ٥٣ طبعة ١٩٨١، الجزء الثانى، ص ٣٠٦ و ٣٠٧ ، ٤٣٩.

حسين مؤنس، الشرق الإسلامى فى العصر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٣٨، ص ٧.

(١٧٨) على سبيل المثال، الدسقوليه أو تعاليم الرسل، إعداد وتعليق وليم سليمان قلادة، ١٩٧٩.

(١٧٩) أوردها العزب موسى، ص ١٠٠ و ١٠١.

كذلك حدث تزاوج بين الروح الإسلامية والفن القبطى. والمشاهد اليوم لحجاب كنيسة قبطية قديمة لايكاد يلحظ كبير فرق بين وحداته الزخرفية وما على منبر المسجد القديم(١٨٠).

ومن هذا كله يستخلص محمد العزب موسى أن الرواسب الفلكلورية هى الوسيلة البسيطة والواضحة والأكيدة للتعرف على خيط استمرارية مصر وشعبها عبر العصور التاريخية(١٨١).

(١٨٠) قلادة، الحوار، ص ١٢٤ وما بعدها.

(١٨١) المرجع السابق ص ٩٠ وما بعدها.

الفصل الخامس

مصر النهضة ١٨٧٩

مع قرب مغيب القرن الثامن تزايدت حركات الشعب المصرى لاختراق حاجز السلطة واقتحام نطاق الحكم والاشتراك فى مؤسساته لفرض إرادته ووضعها موضع التنفيذ.

ومع بداية القرن التاسع عشر تأكدت رغبة المحكومين فى المشاركة فى عملية الحكم- على الأقل بعزل من لا يريدونه حاكما وتسمية من يختارونه لهذه المهمة.

وحدث فى هذا الوقت أن جاء الحاكم- محمد على- الذى اضطرته الظروف واحتياجات مشروعه أن يفتح مؤسسات السلطة ليتواجد فيها المحكومون ويشاركون- قليلا قليلا- فى تكوين القرارات.

ومع مرور الوقت، وتراكم الخبرة، كان ثمة مشروع شعبى لنهضة الوطن وأبنائه يتخلق. بلغ ذلك ذروته فى ستينيات القرن الماضى وسبعينياته، متمثلا فيما كان يدور فى مجلس شورى النواب وفى كتاب مناهج الألباب لرفاعة الطهطاوى. وفى قرار الجمعية الوطنية عام ١٨٧٩.

ثم تأتى الخطوة التالية وهى أن يستكمل الأهالى أنفسهم وضع مشروعهم الذى يحقق مصلحتهم ويتحركون لتحقيقه وإقامة المؤسسات التى عن طريقها ينفذونه. ومن الطبيعى أن هذا كله لم يحدث فى وقت واحد معاً- بل إن تكامل المشروع وارتباط الجماعة به ونهوضها لتنفيذه، يتم تدريجيا وفى الزمان. ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى تتواصل المسيرة فى الممارسة وفى الفكر.

ولايكفى لفهم هذه الإنجازات التى حفظها الشعب المصرى أن نسجل وقائعها تاريخيا، أو أن ننسبها إلى مفاهيم ونظم حدثت خارج مصر. ليس من شك فى أن التعرف على الخبرة الخارجية الفكرية والعملية كان له تأثير لا يمكن تجاهله. ولكن- من جهة أخرى، لايمكن التسليم بإلصاق الخمول الفكرية والسلبية والاكتفاء بالتلقى والنقل إلى الشعب المصرى. فكيف حدث التفاعل، هنا تظهر أهمية دراسة التراث، وبالذات فى شأن مفهوم الإنسان؛ إن التراث وإمعان النظر فيه- فضلا عن أنه يقدم متعة ذهنية رائعة، هو رحلة- مغامرة ، تتطلب فى أحيان كثيرة قدراً كبيراً من الشجاعة والاستعداد لتحمل المسئولية. ذلك لأنه عن طريق التأمل فى تاريخ الشعب وفى فكره- كما هو الشأن فى التحليل النفسى بالنسبة للفرد، يكتشف الإنسان أنه إلى حد كبير يجهل حقيقة ذاته... هكذا تظهر أهمية إمعان التأمل فى التراث الأصيل، إذ يكون بمثابة اختبار لصدق نظرة الإنسان- فرداً وجماعة- إلى نفسه. ومن ثم تأتى المفاجأة، حين يكتشف المرء- أقصد المصرى- أن المعاناة والقهر والنسيان، ذلك كله قد أخفى عن ناظريه ما فى التراث من «فضائل» وما حقق من إنجازات. ويعقب هذا فوراً شعور حاد بالمسئولية يبهظ الانسان وينخسه كى يغير حياته إلى مسار يتفق وحقيقته.

وفى حقيقة الأمر، فإن النظر فى الواقع المصرى الراهن أو فى تاريخه ومستقبله لا يؤدى

إلى فهم سليم لو أن المنظور كان جزئيا والنظرة مجهرية (ميكروسكوبيه). إن مصر لايمكن أن تفهم حقيقتها إلا بالرؤية الشاملة التى تستوعب- فى آن واحد- أوسع مساحة زمنية ممكنة (ماكروسكوبية). كلما اتسع المنظور كان الفهم أكثر سلامة. فالوعى يتكون تدريجيا وفى بطء، بحيث أن نتيجة ما يجرى فى الجماعة المصرية خلال أمد قصير قد لا تبدو واضحة أمام المراقب الآنى- أما بعد كم كبير من الزمان فإن الفارق بين البداية والنتيجة يظهر بارزاً مؤكداً.

وينفع فى إيضاح هذا ما تقدمه جغرافية مصر من حقائق- فالنيل هو الضابط الأساسى إن لم يكن المطلق لشكل الأرض الطبيعى. ومن هنا فإن التجانس الطبيعى صفة جوهرية فى البيئة المصرية. ويأتى عنصر التجانس من طبيعة النهر الإرسابية أساسا: «فعملية الترسيب النهرى، ككل عمليات الترسيب المائى، تخضع لمبدأ التدرج الوئيد طبيعياً وميكانيكياً- فإن كان ثمة تغيير فإنه يكون طفيفاً تدريجياً جداً على المستوى المحلى بحيث لا يصبح محسوساً إلا على مدى مسافات مديدة... وفى النتيجة فإن من الصعب أن نجد بلداً يخضع فى ملامحه لقانون التدرج كوجه مصر. فإذا كان التجانس هو قانونه الأول، فإن التدرج هو قانونه المكمل»(١٨٢).

ويأتى نضج التجربة المصرية ورسوخها من هذا التدرج الطبيعى ذى الحكمة الذاتية، ومن أن كل مرحلة من مراحل التاريخ المصرى تستغرق فترة زمنية مستطيلة تتراكم فيها خبرة المرحلة وئيداً- حتى إذا جاءت مرحلة جديدة، لم تدخلها مصر من فراغ، بل تضم ما تكتسبه من جديد إلى الذى لديها من قبل. ولا يتم هذا فى تراكم سكونى كالطبقات الجيولوجية، بل يحدث تفاعل حيوى بين الموغل فى القدم وما يأتى بعده- ليكون التغيير الذى يتحقق بالتدريج تركيبا مصريا متميزاً بذاته(١٨٣).

ولقد عرضنا **مفهوم الإنسان** لدى مكونات الجماعة المصرية ووضح لنا المركز العالى الذى يحفظه الدينان لهذا الكائن العاقل الذى يملك الحرية للاختيار، القادر على وضع اختياره موضع التنفيذ. إنه صورة الله، خليفة الله فى أرضه، حامل الأمانة.

ووضح لنا كيف يتم **الصراع من أجل تكوين المادة الأولية للقاعدة القانونية**، بالكفاح فى الجماعة كى يتم انتصار المفاهيم التى تحفظ كرامة الإنسان وتحترم حقوقه ثم تتحول بعد ذلك إلى قاعده قانون وضعية

وظهر لنا أيضا كيف أن الظروف الداخلية فى الدولة الإسلامية دفعت فقهاء النظرية

---

(١٨٢) جمال حمدان، شخصية مصر، طبعة ١٩٧٠ ص ١٦، والجزء الثانى من طبعة ١٩٨١ ص ١٤.
(١٨٣) قلادة، فى أصول الصيغة...، فى الشعب الواحد، ص ١٠.

السياسية الإسلامية إلى الاهتمام بمركز الخليفة- الحاكم، ومن أجل ضمان وجوده لم يكن ثمة مانع من إجراء التوفيق والتبرير والسماح بوجود شخص آخر يكون قسيم الخليفة، ويجبر هذا على أن يفوض له سلطاته.

وقد كان هدف الفقهاء من وراء هذا المنطق استنقاذ وحدة الأمة وهى تدافع عن كيانها- فالقسماء كانت لديهم الشوكة العسكرية التى تمكنهم من مواجهة الأعداء فى الداخل وفى الخارج.

وهنا عدة تساؤلات: فأولا- ألا يوجد للمحكومين دور فى تحقيق هذا الهدف-وحدة الأمة وسلامة الدولة... وبتعبيرات تراثية- هل من دور لخليفة الله فى مجال سلطات الخليفة الحاكم...

وثانيا: نعرف أن العلم والفن الدستوريين اكتشفا الوسائل الفعالة للتعرف على إرادة الشعب، من خلال ممثليه الذين يختارهم، وتضمهم المجالس النيابية.

فإذا كانت اجتهادات الفقهاء قد اتسعت فأجازت أن يكون الأتراك وأسر السلاطين فى الدولة العباسية ثم المماليك - بعد ذلك- أجازت هذه الاجتهادات أن يمارس هؤلاء السلطات المقررة أصلا للخلفاء- فهل يحول الاجتهاد دون أن يكون للمحكومين الحق فى هذه الممارسة فتكون المجالس التى تضم ممثلين لهم هى «قسيم» الحاكم.. سنجد الإجابة على هذه الأسئلة فى أرض الواقع- عند متابعة العنصر التاريخى فى الخصوصية المصرية- نعنى به تحرك المحكومين لاستخلاص حقوقهم فى مجال السلطة السياسية.

قلنا إن حكم المماليك لمصر يقدم صورة نقية لانفصال مؤسسات الحكم عن جموع المحكومين، واستمر هذا الانفصال أيام العثمانيين. على أن هذا الانغلاق لم يكن عصيا على جموع المحكومين أن تخترقه. ولقد حفظ لنا المؤرخون تفاصيل تحركات شعبية عديدة طوال هذه القرون سواء فى القاهرة أو المدن والأقاليم الأخرى، أو من الفلاحين أو البدو؛ وذلك بسبب المظالم المرهقة التى كان الشعب يقاسى منها وتفوق قدرته على الاحتمال فيهب معلنا رفضه للواقع، ومطالبا لرفع هذه المظالم، فهى فى مجموعها «مجرد ثورات فقراء من أجل مطامع عاجلة ناجزة»(١٨٤).

هذه من ناحية- ومن ناحية أخرى، فقد أدرك السلاطين والأمراء أهمية موقف الشعب بطبقاته المختلفة- سخطهم ورضاهم عما يجرى فى البلاد. ولذلك اتجهت أجنحة السلطة إلى

---

(١٨٤) لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث، القاهرة ١٩٦٩، جـ ١ ص ٢٥.

استخدام الجماهير كأدوات فى الصراع المستمر بينها، ولم يكن ذلك لشئ سوى استئداء الشعب للوصول إلى مطامعهم الشخصية، ولم تستوح مصالح الرعايا. لقد كانت كل فرقة تحاول أن تحرك جماهير العوام لصالحها - ولم يكن القصد منح الشعب أى حق ولكن استعداد للوصول إلى مطامعهم الشخصية. ولقد أدرك المماليك أهمية الرأى العام الشعبى وحرصوا على كسبه أشد الحرص ولا سيما فى أو قامت الأزمات الحادة(١٨٥).

وليس من شك فى أن تراكم الفتن فى المدينة والريف والبدو، والتحريك المستمر والمتكرر من جانب أجنحة السلطة المتصارعة للجماهير- هذا كله لابد وأنه أشعر المحكومين بقوتهم. بل لابد وأن استمرار المظالم والفشل المتكرر فى إحداث التغيير- لابد أن هذا كله قد خلق نوعاً من الوعى البدائى لدى الجماهير ولدى قادتها بأن الأمور لا يمكن أن تستمر على هذا النحو إلى ما لانهاية. ويبدأ هذا الوعى البدائى بإرهاصات مشروع حضارى يستنهض الشعب من أجل تحقيقه كل ما اختزنه من تراث، وما أنجزه فى الماضى من حضارة وما يتطلع إليه من تقدم.

وهكذا- فإنه إلى جانب التحركات الجماهيرية التلقائية منها أو المستغلة، حفظ لنا التاريخ ثورات شعبية لها وزن كبير وموجهة إلى مؤسسات الحكم نفسها. ويسجل الجبرتى تفاصيل ثورتين- الأسبق زمنا منهما حدثت قبل دخول العثمانيين مصر. قامت فى الصعيد، فى المنطقة التى منها رفاعة الطهطاوى وظلت أحداثها ونظامها حاضرة فى ذهنه أثناء إقامته فى فرنسا وهو يعاين ويدرس ويسجل أحداث ثورة عام ١٨٣٠ هناك وما أقامته من نظم.

أما الثورة الثانية فقد حدثت فى القاهرة قبل مجئ الفرنسيين إلى مصر بسنوات قليلة.

ثورة شيخ العرب همام:

قامت ثورة الصعيد بزعامة شيخ العرب همام أمير قبيلة الهوارة، وبدأ الصدام الصريح بين الهوارة والحكومة المركزية فى ١١٤٩ هـ/١٧٣٦، وتم إخمادها نهائيا فى ١١٨٣/١٧٦٩. ولقد سجل الجبرتى تفاصيل عديدة عن هذه الثورة؛ على أن أهمية هذه الثورة ترجع إلى أنها أقامت فى المنطقة التى سيطرت عليها نظام حكم، شبهه الطهطاوى بالنظام الذى عاينه فى فرنسا، ومن المهم جداً أن نقرأ ما يكتبه رفاعة فى «تخليص الإبريز». يقول:

«اعلم أن هذه الطائفة (الفرنسيين) متفرقة فى الرأى فرقتين أصليتين وهما الملكية والحرية.

---

(١٨٥) إبراهيم على طرخان، مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، ١٩٦٠، صفحة هـ و ٢٤٩ - ٢٥١.

والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بأنه ينبغى تسليم الأمر لولى الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشئ، والآخرون يميلون إلى الحرية بمعنى أنهم يقولون لا ينبغى النظر إلا فى القوانين فقط والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما فى القوانين، فكأنه عبارة عن آله. ولاشك أن الرأيين متباينان. فلذلك كان لا اتحاد بين أهل فرنسا لفقد الاتفاق فى الرأى. والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية. فالفرقة الأولى تحاول إعانة الملك والأخرى ضعفه وإعانة الرعية. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى ملك أصلا. ولكن لما كانت الرعية لاتصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم. وهذا هو مثل مصر فى زمن حكم الهمامية فكانت إمارة الصعيد جمهورية التزامية»(١٨٦).

وما يقوله الطهطاوى هنا بالغ الخطورة- فنحن استناداً إلى ما يقرره ازاء ثورة سياسية بكل معانى الكلمة، أفرزت نظاما سياسيا لم تعرفه المنطقة قط. ففى النظام الجمهورى طبقا لما يقوله الطهطاوى يكون «الحكم بالكلية للرعية». وهنا ولأول مرة منذ قرون عديدة ينشأ فى المنطقة نظام واضح المعالم وضوحاً كافياً صارت به الجماعة المحكومة حكاما وذلك عن طريق من تختاره منها للحكم وتوكله عنها فى ذلك. والطهطاوى مفكر عارف بأنظمة الحكم الحديثة، وقد جاء من المنطقة نفسها التى قامت فيها جمهورية همام- ومن طهطا بالصعيد الأعلى وهى المنطقة التى حفظت كل ما جرى فى أيام حكم الهمامية. وحمل الصعيدى الذاهب إلى فرنسا تراث ذلك كله واسترجعه حين عاين ما جرى فى هذا البلد.

وتزداد أهمية هذه الثورة والنظام الذى تولد عنها من أنها كانت معاصرة لحركة على بيك الكبير. وإذا كان التناقض قد قام بين الحركتين حتى أن شيخ البلد هو الذى أخمد ثورة الهمامية، إلا أن الحركتين هما تعبير عن رفض الواقع والإصرار بأساليب متعددة على تغييره.

حجة ١٧٩٥:

وفى القاهرة قامت الثورة الثانية فى شهر الحجة سنة ١٢٠٩هـ (١٧٩٥م) وسببها حسب رواية الجبرتى أن أهالى حصة فى قرية بلبيس بالشرقية، وهى حصة كانت للشيخ الشرقاوى، حضروا إليه فى القاهرة وشكوا من محمد بك الألفى وذكروا أن أتباعه حضروا إليهم وظلموهم وطلبوا منهم مالا قدرة لهم عليه واستغاثوا به. فاغتاظ وحضر إلى الأزهر وجمع المشايخ

---

(١٨٦) الأعمال الكاملة، جـ ٢ ص ٢٠١.

وقفلوا أبواب الجامع وأمروا الناس بغلق الأسواق والحوانيت. ثم ركبوا فى ثانى يوم واجتمع عليهم خلق كثير من العامة وتبعوهم وذهبوا إلى بيت الشيخ السادات. وازدحم الناس على بيت الشيخ ورآهم ابراهيم بيك وبلغه اجتماعهم. فبعث من قبله أيوب الدفتردار فحضر إليهم وسلم عليهم ووقف بين يديهم وسألهم عن مرادهم.

كانت مطالب الثائرين هى: «نريد العدل ورفع الظلم والجور وإقامة الشرع وإبطال الحوادث والمكوسات التى ابتدعتموها وأحدثتموها». ودارت المفاوضات بين الطرفين وفى البداية رفض مندوب المماليك التراجع فقال: «لا يمكن الإجابة إلى هذا كله، فإننا إن فعلنا ذلك ضاقت علينا المعايش والنفقات». ومن الطبيعى أن يؤدى هذا الرد لا إلى الإقناع بل إلى مزيد من الاستفزاز؛ فليس من المعقول أن يطلب الظالم من المظلوم أن يسكت لأن مطالب الأخير ستنقص من البذخ الذى يعيش فيه الأول. فقيل له هذا ليس بعذر عند الله ولا عند الناس، وما الباعث على الإكثار من النفقات وشراء المماليك. والأمير يكون أميراً بالإعطاء لا بالأخذ». وبدأت المناورات لاحتواء الهبّة، فأبدى إبراهيم بيك تعاطفه مع المشايخ وتعضيده لهم «ويقول لهم أنا معكم، وهذه الأمور على غير خاطرى ومرادى» واستشعر الرجل خطورة مايحدث «وأرسل إلى مراد بيك يخيفه عاقبة ذلك» حينئذ اقترح هذا الأخير إجابة الشاكين إلى جزء من مطالبهم. وواصل المناورة فعمل على أن يفصل بين الجماهير الشاكية وقيادتها فطلب أربعة من المشايخ عينهم باسمائهم. فذهبوا إليه بالجيزة، فلاطفهم والتمس منهم السعى فى الصلح على ما ذكر. «وفى اليوم الثالث حضر الباشا إلى منزل ابراهيم بيك واجتمع الأمراء هناك وأرسلوا إلى المشايخ... فذهبوا... ومنعوا العامة من السعى خلفهم. ودار الكلام بينهم وانحط الأمر على أنهم تابوا ورجعوا والتزموا بما شرطه العلماء عليهم... ويسيروا بين الناس سيرة حسنة» أى أن التغيير المطلوب لايعتمد إلا على حسن نية الحاكمين، ومدى صدق تدينهم وتوبتهم. على أن الاتفاق بين الطرفين سجلته وثيقة قانونية: «وكان القاضى حاضراً بالمجلس فكتب حجة عليهم بذلك وفرمن عليها (أصدر فرمانا) الباشا، وختم عليها ابراهيم بيك وأرسلها إلى مراد بيك فختم عليها أيضاً».

ماذا يطلب الشاكون أكثر من هذا؟ «انجلت الفتنة وحول كل واحد (من المشايخ) جملة عظيمة من العامة وهم ينادون: حسب ما رسم ساداتنا العلماء بأن جميع المظالم والحوادث والمكوس بطالة من مملكة الديار المصرية. وفرح الناس وظنوا صحته وفتحت الأسواق وسكن الحال على ذلك نحو شهر» كانت الجماهير ساذجة وبلا خبرة. ولكن ما هى القوة التى تضمن

تنفيذ الاتفاق؟ إن مؤسسة السلطة خالية تماماً ممن يعبر عن مطالب هؤلاء المحكومين الشاكين. ولهذا فإن النتيجة يسجلها المؤرخ الجبرتي في واقعية أليمة: «ثم عاد كل ما كان مما ذكر وأكثر. ونزل عقيب ذلك مراد بيك إلى دمياط وضرب عليها الضرائب العظيمة وغير ذلك»(١٨٧).

على أنه ليس من شك في أننا نشهد بزوغ وعي شعبي، يظهر بصورة جنينية ويحتاج إلى زمن كاف كي ينمو ويكتسب الخبرة، ويستكمل مقومات فرض إرادته.

والجدير بالتسجيل هنا أن الجماهير كانت تستند إلى أساس الشرعية الذي يستمد منه النظام شرعيته: الدين، والمؤسسة التي تعبر عنه- الأزهر وعلماؤه - أي أننا إزاء عنصر يفرض نفسه داخل الفكر الديني ومؤسساته، نعني بذلك ثورة المحكومين؛ فما يطالب به هؤلاء المحكومون هو «إقامة الشرع». ولقد كتب القاضي «حجة» على الحاكمين بما تم الاتفاق عليه.

ما هو التفسير الفقهي لحركة المحكومين «أهل الأرض» كما سماهم عمرو- الذين ليسوا ضمن مؤسسة الخليفة- الحاكم..؟

يمكن القول إن «خليفة الله- الإنسان» وإن محكوما بدأ يتحرك، ليسترد سلطاته المتضمنة في «حجة» خلافته ويطالب أن تكون «إقامة الشرع» على هذا الأساس.

وماذا كانت النتيجة؟

بعد ثلاث سنوات وحسب، وصلت الحملة الفرنسية إلى مصر.

والذي حدث في التاريخ المصري أن شوكة الحاكم العثماني والمماليك أطاحت بها شوكة أجنبية هي الحملة الفرنسية. ولقد شخص الإمام عبدالله الشرقاوي حالة مصر أثناء مواجهة الفرنسيين في عبارة موجزة جامعة. قال: «والسبب الذي أوجب لأهل مصر الانقياد لهم (للفرنسيين) عجزهم عن مقاومتهم بسبب هروب المماليك الذين معهم آلات القتال»(١٨٨). ولقد ترتب على هذه الواقعة التاريخية اضطراب شديد في الوجدان المصري. ونستطيع أن نجمل أثر هذه الحملة في أنها جاءت لتحقيق مشروع فرنسي، وبعد أن أطاحت بالسلطة العثمانية المملوكية، أقامت لتحقيق مشروعها مؤسسات قادرة يعمل فيها المصريون. ومن هنا الاضطراب؛ فالتنفيذ واجهته مصرية ولكن الهدف الأخير هو خدمة مصالح فرنسا.

---

(١٨٧) الجزء الثاني ص ٢٥٨ وما بعدها.

(١٨٨) عبدالله الشرقاوي، تحفة الناظرين- نقلا عن «وثائق عن الحركة الدستورية في مصر في أواخر القرن الثامن عشر»، الطليعة، القاهرة، السنة الخامسة، العدد ٧، يوليو ١٩٦٩، ص ١٦٠.

فنحن نقرأ فى «المكتوب» الصادر من «السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونابرته» إلى أهالى مصر هجوما عنيفا على المماليك وعلى نظام حكمهم، وعرضا سخيا للشعب المصرى ليتولى إدارة شئون بلاده والحصول على خيراتها: «يا أيها المصريون... قولوا (للمماليك) إن جميع الناس متساوون عند الله وأن الشئ الذى يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين المماليك العقل والفضائل تضارب. فماذا يميزهم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شئ أحسن فيها...».

«... من الآن فصاعدا لا ييأس أحد من أهالى مصر عن الدخول فى المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية، فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور. وبذلك يصلح الأمة كلها...»(١٨٩).

وقد نفذ بونابرت بالفعل ما تضمنه مكتوبه، إذ أصدر فى ٢٥ يوليه ١٧٩٨ قراراً بتشكيل ديوان القاهرة من تسعة مشايخ لحكم مدينة القاهرة. ولهذا الديوان حق تعيين اثنين من الأغوات لإدارة البوليس. وعليه أن ينتخب لجنة لمراقبة الأسواق وتموين المدينة ولجنة أخرى لدفن الموتى. كما أصدر قراراً آخر بعد يومين بتأليف ديوان فى كل مديرية من سبعة أعضاء يسهرون على مصالح المديرية. ثم أنشأ «الديوان العام» فى سبتمبر ١٧٩٨ مكونا من مندوبين من كل أنحاء البلاد. وأصدر بونابرت أمره إلى العالمين مونج، وبرتوليه عضوى المجمع العلمى بالاشتراك فى جلسات «الديوان العام» لحضور المناقشات وعرض مشروعات الحكومة على الأعضاء.

ماذا كان أثر اقتحام هذا العنصر الأجنبى لمسار حركة التغيير التى كانت بدأت داخل النظام السابق؟

أول شئ- إن المشروع البدائى الذى من أجل تحقيقه تحركت الجماهير أخذ يتراجع، ليحل محله فى وجدان الشعب هدف آخر أكثر إلحاحاً وله أولوية على كل ماعداه- هو طرد الأجنبى الدخيل.

ومن ناحية أخرى- فإنه مهما كان إغراء قيام المؤسسات التى يصدر الأهالى من خلالها قراراتهم، فإنها تعمل لتنفيذ المشروع الوافد من الخارج بأكثر فاعلية. وهذا بالفعل ما أفصح عنه بونابرت فى تعليماته التى أرسلها إلى مونج وبرتوليه بالديوان العام إذ يقول: «إن

---

(١٨٩) الجبرتى، ٣، ٤ - ٥.

الرافعى، تاريخ الحركة القومية، القاهرة، ١٩٤٨، حـ ١ ص ٧١. وثائق، المرجع السابق.

الفرصة من عقد «الديوان العام» هو تعويد الأعيان المصريين نظم المجالس الشورية والحكم. فقولوا لهم إنى دعوتهم لاستشارتهم وتلقى آرائهم فيما يعود على الشعب بالسعادة والرفاهية، وما يفكرون فى عمله إذا كان لهم حق الفتح الذى حزناه فى ميدان القتال»(١٩٠). أى أن بونابرت يريد أن يحكم أعضاء الديوان مصر لا باعتبارهم ممثلين لشعبهم ولكن كممثلين للفاتح ولرعاية مصالحه.

حق «أهل البلد» فى عزل الخليفة - الحاكم:

على أن الموقعة الفاصلة فى مسار هذا التحرك حدثت عام ١٨٠٥. وذلك أن الفرنسيين رحلوا عن مصر عام ١٨٠١، وبعد رحيلهم تنازعت السلطة فى مصر قوى ثلاثة هى الأتراك والانجليز والمماليك. ومضى الصراع العنيف بينها فى معارك حربية ومناورات ومؤامرات لتصفية بعضها البعض. وسادت الفوضى والمظالم وعدوان الجنود الأتراك والمماليك؛ والقارئ لصفحات الجزء الثالث من تاريخ الجبرتى يدرك مدى ما أصاب الأهالى فى القاهرة والأقاليم من ظلم، وكيف أنه لم تكن فى البلاد قط سلطة لحفظ النظام وحماية الأمن وردع المعتدين.

وتحت وطأة هذه الظروف القاسية تتحرك جماهير الشعب مرة أخرى بعد الهبة الأولى عام ١٧٩٥م. وإذا كانت الظروف متشابهة بين التحركين فإن النتائج التى ترتبت عام ١٨٠٥ كانت أبعد مدى: لقد استطاع الشعب أن يحدث تغييراً خطيراً فى مؤسسة الحكم، وبطريقة غير مسبوقة وبتأصيل بالغ الأهمية. ويروى الجبرتى ما حدث:

«فلما أصبح يوم الأحد ثانى عشر (من شهر صفر الخير سنة ١٢٢٠ هـ) ركب المشايخ إلى بيت القاضى واجتمع به الكثير من المتعممين والعامة والأطفال حتى امتلأ الحواش والمقعد بالناس وصرخوا بقولهم شرع الله بيننا وبين هذا الباشا الظالم. ومن الأولاد من يقول يارب يامتجلى اهلك العثملى. ومنهم من يقول حسبنا الله ونعم الوكيل وغير ذلك. وطلبوا من القاضى أن يرسل بإحضار المتكلمين فى الدولة لمجلس الشرع... فحضر الجميع واتفقوا على كتابة عرضحال بالمطلوبات ففعلوا ذلك... »(١٩١).

ويورد الرافعى هذه المطالب كما دونها فولابل فى كتابه «مصر الحديثة» وهى: ألا تفرض

---

(١٩٠) وثائق، المرجع السابق.

(١٩١) جـ ٣ ص ٣٢٩ - ٣٣٩.

من اليوم ضريبة على المدينة إلا إذا أقرها العلماء وكبار الأعيان. وأن تجلو الجنود عن القاهرة وتنتقل حامية المدينة إلى الجيزة. ألا يسمح بدخول أى جندى المدينة حاملا سلاحه. أن تعاد المواصلات فى الحال بين القاهرة والوجة القبلى. ويقول الرافعى إن فولابل يسمى هذا المحرر «وثيقة الحقوق» تشبيها لها «بوثيقة الحقوق التى أقرها البرلمان البريطانى سنة ١٨٦٨ وأيد فيها حقوق الشعب الانجليزى وأهمها أنه لايجوز للملك أن يفرض ضريبة إلا بعد موافقة البرلمان»(١٩٢).

إلى هنا وحصيلة التحرك لا تختلف عما انتهت إليه الهبة السابقة منذ عشر سنوات. ولكن النتائج هذه المرة تجاوزت ما سبقها.

لقد حاول الباشا أن يحتوى الحركة، بل دبر مؤامرة لاغتيال زعمائها. وأخذ العلماء والسيد عمر مكرم نقيب الأشراف المبادرة وأصدروا لأول مرة فى التاريخ السياسى المصرى قراراً بعزل الوالى واختيار وال آخر مكانه.

«فلما أصبحوا يوم الاثنين اجتمعوا ببيت القاضى. وكذلك اجتمع الكثير من العامة... وحضر إليهم سعيد أغا والجماعة. وركب الجميع وذهبوا إلى محمد على وقالوا له لا نريد هذا الباشا حاكما علينا ولابد من عزله من الولاية. فقال ومن تريدونه يكون واليا قالوا له لا نرضى إلا بك، وتكون واليا علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير. فامتنع أولا ثم رضى. وأحضروا له كركا وعليه قفطان وقام السيد عمر مكرم والشيخ الشرقاوى فألبساه له. وذلك وقت العصر ونادوا بذلك فى تلك الليلة فى المدينة. وأرسلوا إلى أحمد باشا الخبر بذلك».

هكذا أصبح الموقف مواجهة صريحة بين السلطة القائمة وبين إرادة «أهل الأرض» الذين اقتحموا مؤسسة الحكم. ويقدم الثائرون السند الفقهى لحركتهم، وهنا انجاز بالغ القيمة لهذه الحركة على الصعيد النظرى. قال الباشا:

«إنى مولى من طرف السلطان فلا أعزل بأمر الفلاحين، ولا أنزل من القلعة إلا بأمر من السلطنة» وأخذ يستعد للتحصن فى القلعة ويجمع الأسلحة والذخيرة والمؤن فيها.

ولكن العلماء ونقيب الأشراف لا يقتنعون بما يتقدم به مندوبو الوالى من حجج. بل يقولون إن الوالى الظالم ليس من حقه أن يحتمى وراء قول الله تعالى وأطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم. فالسلطان العادل وحده هو المعنى بهذه الطاعة وأكدوا حق «أهل البلد» فى عزل الولاة «حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه».

(١٩٢) الجزء الثانى، ص ٣٠٢.

وبتعبير فقهى يضم مفهومى الخليفة- نستطيع القول بأن «خليفة الله» بدأ يمارس سلطانه إزاء الخليفة- الحاكم» بحيث يفقد هذا شرعيته إذا فقد رضا الأول. وتزداد قيمة حجة العلماء ونقيب الأشراف بقدر ما حققوا من نتائج عملية زيادة عما حدث فى التحرك السابق عام ١٧٩٥.

الشئ المؤكد هنا أن «أهل البلد، خليفة الله» استطاعوا أن يضمنوا قرار تولية محمد على الصادر من السلطان العثمانى أن تعيينه صار «حيث ارتضاه الكافة والعلماء»[١٩٣]. فكان ذلك خطوة جديدة يتابع بها المحكومون مسيرتهم لاسترداد سلطانهم بالاشتراك فى مؤسسات الحكم.

لقد عرضنا ما حدث بتفصيل كى نبين مدى الجهد الذى بذله الإنسان المصرى صورة الله وخليفته وحامل أمانته فى أرضه- بذله ليخترق حاجز السلطة الذى احتكره «الخليفة- الحاكم» على مدى قرون طويلة. بذله كى يبدأ بناء الحياة على هذه الأرض بما يحقق صالح المحكومين وكرامتهم وإرادتهم.

تبقى نقطة هامة لابد من التأكيد عليها ونحن نتابع تحرك الجماهير المصرية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن الذى يليه- وهى أن ثمة رغبة جادة كانت تحرك الشعب المصرى وقادته لتغيير وجه الحياة على أرضه. فلقد سجل المؤرخون أن الوعى بأهمية العلم لم يكن غائباً عن قطاعات من قادة الجماهير.

ولهذا فإن تحرك الشعب كان جديا ويهدف إلى تحقيق نتائج محسوسة، ففى هذه المرحلة البدائية من التحرك يكفى أن يكتمل عنصر الأرض بمواردها، والعمل الذى يقدمه المواطنون، ثم العلم- يكفى أن تكتمل هذه العناصر ليكون الشعب قد وضع نفسه على أول خطوة فى الطريق المأمون نحو المستقبل الجديد.

وفى هذا الوقت بالذات كان ثمة أشخاص فى الأزهر وخارجه يهتمون بالعلوم الطبيعية. يروى الجبرتى أنه فى سنة ١١٦١هـ (١٧٤٨م) تولى مصر أحمد باشا المعروف بكور «وكان من أرباب الفضائل وله رغبة فى العلوم الرياضية. ولما وصل إلى مصر واستقر بالقلعة وقابله صدور العلماء فى ذلك الوقت... فتكلم معهم وناقشهم وباحثهم ثم تكلم معهم فى الرياضيات فأحجموا وقالوا لا نعرف هذه العلوم. فتعجب وسكت... فقال الباشا «المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم وكنت فى غاية الشوق إلى المجئ

---

(١٩٣) الجبرتى، حـ ٣ ص ٣٣٩.

إليها... وقد سألتكم عن مطلوبى من العلوم فلم أجد عندكم شيئا.. فقال الشيخ: نعم معرفة ذلك من فروض الكفاية وإذا قام به البعض سقط عن الباقين.. ثم أخبره عن الشيخ الوالد (حسن الجبرتى) وعرفه عنه وأطنب ذكره...» والتقى الوالى مع الشيخ حسن، «وكان يتردد إليه يومين فى الجماعة.. وأدرك منه مأموله.. ولازم المطالعة عليه. مدة ولايته. ،كان يقول لو لم أغنم من مصر إلا اجتماعى بهذا الاستاذ لكفانى...»[(١٩٤)].

وتكشف حياة الشيخ حسن الجبرتى (١٦٩٨ - ١٧٧٤م) أنه كان يهتم اهتماماً كبيراً بالعلوم الطبيعية وعلمائها. وكان يدرس فى الأزهر علوم الحكمة والهيئة والهندسة والتوقيت وكان له طلابه وتلامذته يقصدون إلى بيته لتلقى الدرس، وكانت له مكتبته التى جعلها مباحة ميسرة لمن يشاء القراءة والمراجعة والاستفادة. وكان إذا أتاه طالب فرح به، وأقبل عليه، ورغّبه فى طلب العلم وأكرامه. وكان الشيخ حسن محبا للكتب، يبذل فى اقتنائها المال الكثير، فكانت داره عامرة بالكتب النادرة وفيها آلات فلكية وهندسية. وتجاوزت شهرة الجبرتى حدود مصر والبلاد الإسلامية فحضر إليه طلاب من الإفرنج فى سنة ١١٥٩هـ ليتعلموا عنده علم الهندسة وأهدوا إليه من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة ثم ذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها العلم وأخرجوه من القوة إلى الفعل[(١٩٥)].

وبعد الشيخ حسن الجبرتى كان الشيخ حسن العطار[(١٩٦)] (١٧٦٦ - ١٨٣٥م) يدفع حركة التغيير إلى أبعاد جديدة. تخرج فى الأزهر ثم عمل به مدرساً فشيخاً له. وكلمته المشهورة هى: «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ماليس فيها» وللعطار مؤلفات عدة فى علوم الفقه والنحو والمنطق ورسائل فى الهندسة والطب والتشريح.

مشروع الحكم الجديد:

بدأ محمد على حكمه. ولقد كان للرجل رؤيا مشروع كبير، انفرد هو بتحديده. ويسجل المؤرخون هدفين وضعهما أمامه: أولهما رغبته فى إصلاح ما آلت إليه الدولة العثمانية من

---

(١٩٤) الجبرتى، جـ ١، ١٨٦ و ١٨٧.

(١٩٥) محمود الشرقاوى، مصر فى القرن الثامن عشر- دراسات فى تاريخ الجبرتى، ح١ ص ٥ - ١١.

(١٩٦) بخصوص الشيخ العطار- انظر: محمد عبد الغنى حسن، حسن العطار، القاهرة ١٩٦٨.

محمود الشرقاوى، المرجع السابق، ح١ ص ٤٨.

سامى البدراوى، مجلة المجلة القاهرة مارس ١٩٦٥ ص ٣.

العقاد، محمد عبده، الطبعة الثانية، ص. ٥٠ وما بعدها.

ضعف، وكان مصمما على أن يتم هذا الإصلاح بالقوة وبغزو الآستانة نفسها- أو ببناء إمبراطورية اسلامية جديدة ترث الدولة العثمانية. والثانى سعيه لبناء دولة وراثية قوية ومستقلة[١٩٧].

لقد انفرد محمد على بتحديد هدف المشروع الذى ستبذل مصر على مدى سنوات حكمه كل مواردها البشرية والمادية من أجل تحقيقه، نعم إنه تولى الحكم فى إطار الدولة العثمانية كأول عثمانى- ولكن الجديد فى حالته أنه لم يمض فيه كأى وال عثمانى سابق عليه، وذلك لأنه كان على وعى بقيمة الوطن الذى صار حاكما له- ومع الوقت اكتشف قيمة البشر الذين يعيشون فيه.

كان على وعى بأنه «لم يتول أمر باشوية عثمانية عادية» قال فى أحد منشوراته «إن نيلنا لوطن عديم النظير كهذا هو من النعم الجسيمة وعدم القيام بالسعى والاجتهادات فى عمارتها يكون عين الكفران بالنعمة وتأبى نفسى أن أكون شريكا لكم فى ذلك» ونقرأ فى أحد الوثائق الدستورية التى أصدرها إن «الأقليم المصرية كافة معتبرة ومشمولة بعواطف نظره الشريف كدائرته الخاصة، وأن يتربى فى فضله كأولاد له قاطنوها كبيراً كان صغيراً رفيعاً كان أو وضيعاً..» وتحدث إلى بوكهارت فقال: «إنى أحب مصر بكل حرارة العاشق. ولو أعطيت عشرة آلاف حياة، لضحيت بها جميعا راضياً من أجل امتلاكها»[١٩٨].

لم يقتصر محمد على على أن يكون هدف حكمه أن يحصل كمن سبقه من الولاة على إيراد مصر. بل تجاوز ذلك واتجه إلى تغيير فى مصادر الإيراد نفسها: الزراعية والصناعية والتجارية. فألغى الالتزام وأنشأ الاحتكارات ونهض بالمشروعات المائية، وأدخل المحاصيل الجديدة وبنى المصانع المستحدثة. ذلك كله كان موجهاً لتحقيق هدفه الأعظم وهو بناء المؤسسة الرئيسية فى نظام حكمه: الجيش الحديث[١٩٩] - هذا عن الوطن.

أما بالنسبة للبشر؛ «فمنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى، يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم المحكوم»[٢٠٠].

---

(١٩٧) شفيق غربال، محمد على الكبير.

أمانى عبدالرحمن صالح، جذور الفكرة القومية لثورة يوليو، فى المشروع القومى لثورة يوليو، ١٩٨٤، ص ٥٠.

(١٩٨) قلادة، محمد على حاكما، الطليعة. القاهرة، أكتوبر ١٩٦٩ ص ٥٥ وما بعدها.

(١٩٩) كلوت بك، لمحة عامة إلى مصر، جـ ٢ ص ٢٦٤.

(٢٠٠) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى الجماعة الوطنية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٩.

ولابد هنا من إيضاح طبيعة مشاركة المحكومين فى مؤسسات الحكم الجديدة؛ قبل مجئ الحملة الفرنسية- كان ثمة أهداف تطمح الجماهير للوصول إليها، مشروع يتجهون فى هبات عفوية لتحقيقه ولكن بدون مؤسسات تضعه موضع التنفيذ.

وقد أقامت الحملة الفرنسية مؤسسات على النهج الحديث، ولكن المشروع الذى كان موضوعا لتنفذه هذه المؤسسات لم يكن يهدف إلى صالح الرعية، بل مصلحة الغازين الوافدين.

ومع محمد على- بدأت ملامح مشروع محلى تقوم على تنفيذه مؤسسات تعتمد أساساً على الموارد المادية والبشرية المصرية. وهذا هو الشئ الجديد الذى بدأ مع حكم محمد على، وتواصل تطوره بعد ذلك.

أين موقع المحكومين- رعية البلد فى هذه المؤسسات؟

هذا سؤال لم يخطر ببال الوالى الجديد، استصحابا لما كان عليه الحال طوال الحكم العثمانى والمملوكى. بل إنه حين نهضت المقاومة الشعبية المصرية بإحراز النصر على حملة فريزر وقت أن كان محمد على نفسه فى فزع من احتلال الاسكندرية ورشيد، حينذاك أراد المصريون أن يستمروا فى المقاومة وأن يخرجوا جميعا «مع العسكر» لمواصلة الجهاد. ولكن محمد على أجابهم «ليس على رعية البلد خروج وإنما عليهم المساعدة بالمال لعلائف العسكر» وواصل الوالى السياسة التقليدية التى تقوم على الفصل بين مؤسسة الحكم وجموع المحكومين، وأخذ فى تكوين جيشه من الأخلاط العثمانية المملوكية من غير المصريين وحاول الاستعانة بالسودانيين ولكن ذلك كله باء بالفشل.

وكان لابد أن تنقضى خمسة عشرة سنة قبل أن يقدم الرجل على «المخاطرة التى كان يتهيبها من قبل، وأنفذ الفكرة التى كانت تخامره ولا يجرؤ عليها، فأصدر أمره بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين...»[٢٠١] وذلك فى ١٧ فبراير ١٨٢٢.

وإذ تهاوى هذا الحاجز الأول تواصل التيار الطبيعى يحمل المصريين إلى مجالات الحكم المدنية. كان محمد على، حسبما يقول كلوت بك «أول عثمانى استطاع إدراك الأفكار النافعة فيما يتعلق بالحكومة والإدارة. وهو أيضا أول من أبرزها من حيز العدم إلى عالم الوجود. نعم إن سلطته مطلقة، ولكنه أحكم التدبير بتحاشيه عن الحكم الاستبدادى الذى كان طعنا فى

---

(٢٠١) المرجع السابق.

شوكته وقدرته أن يجرى على خطته ، إذ شكل لنفسه مجلساً خاصاً اعتاد المداولة مع أعضائه فى جميع الأعمال المتعلقة بالحكومة قبل الشروع فى تنفيذه، وألف لكل فرع من فروع الادارة مجلساً من الإخصائيين... وكان هناك مجلس عام فوق هذه المجالس.. من اختصاصه النظر فى جميع أقسام الحكومة.... »[٢٠٢].

ونحن لانكاد نجد وثيقة دستورية مكتوبة وواضحة المعالم قبل الأمر الكريم الصادر من الجناب الخديوى فى ٥ ربيع سنة ١٢٤٠هـ (٢٧ نوفمبر ١٨٢٤) إلى البيك الكتخدا فى شأن تأسيس المجلس العالى وطريقة مناقشاته وحسن معاملة أعضائه. وأخذ محمد على يستكمل هذا الوضع خلال الوثائق التى صدرت بعد سنة ١٨٢٤، وحتى صدور قانون السياستنامة عام ١٨٣٧. ويبين من دراسة هذه الوثائق أن العنصر المصرى كان عدده يزداد وتكثر نوعياته. ونجد فى مختلف الأوامر واللوائح والمنشورات الخاصة بالمجلس ما يكشف عن رغبته فى تكوين العمال الصالحين للعمل فى شتى دوائر الحكومة ينفذون خططه. إن المجالس التى أنشأها «لم تكن مجرد هيئات إدارية للمعاونة فى تسيير دفة الحكم وإنما كانت مدارس لإعداد المعلمين والموظفين والمواطنين المستنيرين بتعويدهم على مناقشة المسائل والاضطلاع بالمسئوليات»[٢٠٣] إن محمد على بناء ومصلح عظيم، انعطف على يديه التاريخ المصرى إلى حيث يجرى على دربه اليوم[٢٠٤].

لعله قضى وهو يتصور أن نجاحه قد انتكس، وأن مشروعه السياسى الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن فى ١٨٤٠.

كانت مصر- الموارد البشرية والمادية، بالنسبة له وسائل للوصول إلى غاياته وتحقيق مشروعه.

«ولكن هذا الذى يعتبر وسائل لديه، هو بعينه الأثر الباقى لحكمه وعهده، وهو بعينه الذى يعتبر غايات لدينا نحن المصريين. وهو النهضة بالمجتمع المصرى وإشاعة روح التحديث فيه وأرساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية....

ذلك أنه هو أول من وصل بين المحكومين، ومجالات الحكم المختلفة. لقد بدأ بعقلية الوالى العثمانى الذى لا يتصور دخول رعية البلد مؤسسات الحكم. ولكن الواقع والخبرة أجبراه على

(٢٠٢) كلوت بك، جـ ٢ ص ٢٧٣.

(٢٠٣) أحمد عزت عبد الكريم، عصر محمد على، فى، المجمل فى التاريخ المصرى، القاهرة ١٩٤٢ ص٣١٠.

(٢٠٤) البشرى، ص ١٠.

تغيير نظرته. وكان المجال الأول هنا هو الجيش؛ فبعد عدة تجارب فاشلة لتكوين جيشه من غير المصريين، كان لابد له- وبعد خمس عشرة سنة- عام ١٨٢٢- أن يجمع أنفار جيشه من المصريين. وعلى هذا النحو تكونت المؤسسة الرئيسية فى دولة محمد على «المصريون الذين كانوا من قبل- على مدى مئات من السنين يعاملون كشعب مهزوم ليس له أدنى نصيب فى المساهمة فى حكم ولا فى جيش، أدخلهم النظام الجديد فى الجيش وتكونت قاعدته كلها منهم»(٢٠٥).

وماذا عن مشاركة القبط فى الوضع الجديد؟

لقد اشتهروا من قديم بكفايتهم فى علم الحساب والشئون المالية. وقاموا بمهامهم هذه منذ الفتح العربى. ولكن التطور الذى أصاب الحياة فى مصر كان لابد أن ينتج آثاره فى شأنهم؛ فهم يكونون قسما هاماً من المحكومين الذين طالت معاناتهم تحت الحكم المملوكى والعثمانى. ومن الطبيعى أن يكون «ثمة شئ من التعاطف بين القبط وأبناء العرب... نتيجة ما يقاسونه جميعاً من آلام» فضلا عما يتحلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والفطنة والذكاء «ولا يكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الأوربيين أى اختلاط، ولا يعرف عن عاداتهم المنزلية إلا القليل شأنهم فى ذلك شأن المسلمين، فالحجاب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين... وفى الريف لاتكاد تفترق عادات القبط عن عادات أبناء العرب... وهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة فى البلاد سواء أكانت تلك الخرافات راجعة إلى أصل إسلامى أم أصل مسيحى»(٢٠٦). هكذا كتب جون بورنج المبعوث الانجليزى إلى بلمرستون وزير خارجية بريطانيا فى عام ١٨٣٧.

وقد ذكر بورنج فى تقريره أن ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجرى إلى أرفع مناصب الدولة، فضلا عما لاحظه من أن التسامح بخطو خطوات واسعة وأن الفوارق بين المسلمين والمسيحين آخذة فى الاختفاء تدريجيا(٢٠٧). كما يذكر صالح نخلة أن محمد على «أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم فى مساواة

---

(٢٠٥) البشرى، ٢٠٥.

(٢٠٦) البشرى، ص ٢٠.

(٢٠٧) بناء دولة، عصر محمد على، فؤاد شكرى وآخرون، ١٩٤٨، ص ٣٨٧ - ٣٨٩.

واحدة، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية على حد سواء... ووزع خدمة الوطن على أهله كلا بما له من الأهلية... وبتوسع محمد على باشا فى المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الأقباط فى دوائر الحكومة....»(٢٠٨).

هذا- ويلاحظ أن تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم يفصل فصلاً كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، إنما جاء نظامه على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكرى. وفى ١٨٢٩ قرر مجلس المشورة أن يرتدى جميع الموظفين «الكساوى الجهادية» وكان يمنحهم رتبا عسكرية. وليس من شك أن سرى هذا كله على القبط، فأصبحوا من فصائل هذا الكيان الواحد المدنى العسكرى الذى يخدم مصر.

وهكذا تواصل زحف المحكومين إلى مراكز السلطة. وبدأ العنصر المصرى يدخل إلى الوظائف القيادية الدنيا فى الجيش وكذا فى الوظائف المدنية. كما تولوا وظائف المآمير. وأثبت كلوت بك أن الوالى اختار بعض المآمير من نصارى البلاد.

كان اضطرار الحاكم المطلق لإدخال الرعية فى مجالات الحكم يشمل جميع مكونات الجماعة المصرية. كان يدعو كلا من هذه المكونات لأخذ مكانه فى جهاز الدولة بحسب كفاءته وخبرته وما يتقبله التكوين الجديد للجامعة الوطنية فى مصر الحديثة انسلاخاً من الخلافة العثمانية. فإذا كان قرار التجنيد لم يشمل القبط فى البداية، فإن هؤلاء كانت لهم الصدارة فى إدارة شئون المالية العامة للدولة. ومضى اقتحام الرعية لأجهزة الحكم كما لو أن ثمة خطة مرسومة لتحقيق ذلك بالنسبة للجميع؛ فكان مجرد امتلاك فريق من أبناء مصر لنصيب من سلطة الحكم يعنى فتح الباب لدخول المصريين جميعاً إلى هذا المجال. وهكذا دخل القبط بعد ذلك صفوف الجيش وتولى المسلمون وظائف المال. وهكذا.

الفكر السياسى:

ومن الطبيعى أن لا يتم هذا فى إطار نظرية موضوعة مقدما أو من خلال وثيقة دستورية. لقد كان المخاض والولادة يحدثان بالأكثر فى نطاق الواقع العملى. ولقد أدرك محمد على ان إطلاق طاقات المصريين هو الكفيل ببناء الدولة التى يريدها. جاء فى الأمر الكريم الصادر من الجناب الخديوى محمد على فى ٥ ربيع الثانى ١٢٤٠ هجرية (٢٧ نوفمبر ١٨٢٤) إلى البيك الكتخدا رئيس المجلس العالى عند تأسيس المجلس بخصوص طريقة مناقشاته وحسن معاملة أعضائه« ... كن فى كل خطيرة وحقيرة من المسائل التى تقضى الأصول ببحثها فى المجلس

---

(٢٠٨) سلسلة تاريخ البابوات، الحلقة الخامسة، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٩٤ - ١٠٥، ١٠٢، ١٧٠.

حريصا على أن تحيلها برمتها على أعضاء المجلس، مفوضا إليهم وحدهم أن يتصرفوا فيها حلا وعقدا وفتقا ورتقا. ومتوقيا أن تسوق فيها حرفا واحدا من الكلام قبل أن يبلغ المجلس من بحثها الختام ومتوخيا الدقة فى التزام الإنصات لهم إذكاءً لشوق المتكلمين منهم، حتى إذا فرغ المجلس من تمحيصها ورئيت الحاجة إلى التكلم فيها فإياك أن تنسب الكلام إلى نفسك، بل انظر فأى الأعضاء كان فى ملاحظاته مصيبا، فإليه وجه خطابك قائلا : إن رأيه موافق لرأيك،وإنى لأراك قد أحسنت التدبير. وأجدت التقرير. ثم تناول من قوله ما كان مبهما فاخلع عليه بالنيابة عنه حلة من البيان وما كان مجملا فأوضحه على لسانه حتى تجلوه للعيان لئلا يطرأ على همته فتور ولا يتطرق إلى نشاطه وهن أو قصور، ولتوفى كل أمر حقه من تداول الرأى والملاحظة، وتبلغ به غاية المقدور من البحث والمناقشة. وليحظ أعضاء المجلس فى أثناء المناقشة وينعموا بمرتبة من الحرية والترخيص تضطرهم إلى إبداء رأيهم فى غير مبالاة. وإلى الأداء بثمرة تدبيراتهم بدون مبالاة ولا محاباة. ذلك لأن اضطرارهم هذا يستوجب منهم الاهتمام بالمناقشة المحولة على عهدتهم فيعيرون هذه المناقشة صميم عنايتهم كما يستنجز تسويتهم لكل امر من الأمور الموكول اليهم تسويتها فيقدمون هذه التسوية بموجب ما تفضى اليه المناقشة. حتى إذا قبض لأحد هم ان يجد لحل المنشود أقبل الآخرون على امضائه فيكونون كلهم عن اتحاد سواء فى استنباط الحل ومعرفته أو فى صوغه ووصفه. وليس المراد سوى هذا الاتحاد الذى متى جعل دستورا للعمل صدر حكم المجلس موافقا للمرام، وتحققت الغاية المرجوة من نظامنا وأصولنا ووفق كل ذى جهد إلى رؤية ثمرته. وهى ثمرة من شأنها أن تبعث فى المجلس القوى وتسبغ على اعضائه العزه حتى يصيب رأيهم من الغرض السويداء وتكون تدابيرهم محمودة فى نظر العقلاء»(٢٠٩).

وهكذا انتقل المصريون من تشاكى المحكومين وهم ينحنون على أرضهم أو يدفعون ما عليهم من ضرائب إلى الحوار فى مجالس الحكم للوصول إلى الأسلوب الأمثل فى تصريف الأمور؛ ولقد نقلنا هذا النص الطويل لنوضح إلى أى حد كان الحاكم قد اضطر إلى ادخال الشعب فى المجال الذى كان يتفرد به لانه وجد نفسه محتاجا اليهم. وأظهر هذا الشعب كفاءته فى الجيش والبحرية والزراعة والصناعة والتجارة. وتطورت المجالس وبدأ صوتها مؤثرا فى المراحل التاريخية التالية.

وقد واجهت المقاومة حين أخذت تشكل قيدا على سلطة الحاكم المطلقة ولكنها دافعت عن

---

(٢٠٩) محمد خليل صبحى، الحياة النيابية فى مصر، الجزء الخامس، ص ٣ ومابعدها.

وجودها أيام اسماعيل كما سنرى. ثم انضاف عنصر نضالى هب الشعب كله لممارسته حين وصلت جيوش الاستعمار لاحتلال الوطن وتتابعت سيرة الثورة من عرابى إلى سعد زغلول.

فى كل هذه الحركة والنشاط العملى والحياة المشتركة افرز المصريون بوعى كل ما اختزنوه عبر العصور من حب لوطنهم وتعاون وتشارك- ووجد العشق الذى تابعنا التعبيرات الدينية عنه فيما سبق، كما وجد التقدير الدينى العميق لمكونات الجماعة المصرية تجاه بعضها البعض- وجد هذا كله مجالات جديدة واضحة ومحدده للتعبير عنها تعبيرا واقعيا. كان المصريون طوال الاجيال الماضية يعبرون عن وحدتهم خلال حبهم للارض الواحدة والتصاقهم الشديد بترابها وخططها واثارها وتاريخها فأصبح لهم الآن- إلى ذلك- مجالات جديدة للتعبير عن هذه الوحدة بفاعلية أكثر.

على أن الأمر الخطير حقا هو أن المفكرين المصريين بذلوا الجهود لصياغة هذه التجربة المصرية فى محاولات نظرية- تجمع إلى التراث، الصياغة الحديثة التى تستفيد من المجازات الفكر والممارسة المعاصرين.

ونحن نعرض آراء الشيخين العطار والطهطاوى باعتبارهما من فقهاء النظرية السياسية الدستورية فى الإسلام وهما بهذه المثابة يترجمان ما يحفظه الاسلام للإنسان من كرامة وحقوق يترجمان ذلك إلى فكر سياسى وإلى إرهاصات للتنظيم الدستورى.

الشيخ حسن العطار:

ويتبدى فى تاريخ هذه المرحلة شخصيتان مصريتان، من رجال الأزهر درسا وتخرجا فيه وجلسا يعلمان طلبته. وصار واحد منهما شيخا له. وإلى ذلك فقد كانا وثيقى الصلة بحاكم مصر، وكان يضع فيهما ثقته. ويتضح من دراسة أعمالهما أن فكرهما كان مؤثراً فى إجراء التحول إلى إشراك المصريين فى مؤسسات الحكم. وإذاً فنحن إزاء مجتهدين فى الفقه السياسى الإسلامى يقدمان اجتهادهما فى هذا المجال يعبران به عن الحركة الشعبية ويرشّدانها ويتابعان به التراث الذى سبقهما.

نعنى بذلك الشيخ حسن العطار وتلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوى. ويفيد فى إيضاح مساهمتهما أن نتابع مراحل حياة كل منهما فى إطار التاريخ المصرى المعاصر لهما.

ولد الشيخ حسن العطار عام ١٧٦٦م[٢١٠]. وبعد ثلاثة أعوام من مولده قام على بك الكبير بحركته (١٧٦٩) ثم استردت الدولة العثمانية سيادتها على مصر عام ١٧٨٦.

---

(٢١٠) انظر هامش ١٩٦.

وقامت ثورة الشعب عام ١٧٩٥ وكان عمره وقتئذ ٢٩ عاماً. أى أنه عاصر كل أحداثها، بل شارك على الأرجح فيها. وبعدها بأعوام ثلاثة دخل الفرنسيون مصر.

وشهد الرجل ثورتى القاهرة عام ١٧٩٨ و ١٨٠٠. وعاصر تجربة إقامة دواوين القاهرة والأقاليم.

واشتغل فى أثناء الحملة بالتدريس فى الأزهر.

«واتصل العطار بالفرنسيين إبان الحملة ليعلم أحدهم اللغة العربية فكان يستفيد منهم الفنون المستعملة فى بلادهم. فيما يقول على مبارك. وقد أشار العطار نفسه إلى ذلك فى مقامته... يقول فى موضع منها معددا الكتب التى رآها عند الفرنسيين «وكلها فى العلوم الرياضية والأدبية وأطلعونى على آلات فلكية وهندسية».

وشهد جلاء الفرنسيين عن مصر فى عام ١٨٠١.

وفى عام ١٨٠٢ يخرج من مصر إلى البلاد الرومية (تركيا) مستصحبا بعض كتبه.

وفى سنة ١٨١٠ ذهب إلى الشام وفلسطين «ولم يزل مشتغلا بالإفادة والاستفادة. وأقام العطار بالشام خمس سنين ثم عاد إلى مصر سنة ١٨١٥ بعلوم كثيرة، موسوعيا فى ثقافته وعلمه، يطاول علماء الأزهر الأفذاذ، وأقروا له بالانفراد. وكان ممتلئاً حماسة لتصوير البلاد وإصلاح أحوالها. وكانت الأمور فى مصر قد استقرت وأمضى محمد على فى ولايته عشر سنين.

عاد العطار إلى التدريس فى الأزهر، وتولى تحرير الوقائع المصرية من ١٨٢٨- ١٨٣٠. وفى سنة ١٨٣٠ صار شيخا للأزهر وظل فى منصبه إلى أن توفى عام ١٨٣٥.

ونحن نعلم مدى رغبة الرجل فى تجديد الحياة والفكر فى مصر. ولقد أتيح له أن يكون قريبا من الحاكم المطلق ومحلا لثقته كما أنه تولى أرفع المناصب. فما هو الدور الذى قام به فى هذه الفترة من تاريخ مصر؟

إن مسار حياة العطار يكشف عن شخص يفهم موازين القوى ويدرك مدى الإمكانيات المتاحة له. كان كما يقول الأستاذ العقاد «رجلا من رجال الفطنة والكياسة» وأدرك أن الظروف التى يعيش فيها لم تكن تسمح له إلا بقدر محدود من الحركة. ولقد عرف مصير زعماء الثورة الشعبية مثل السيد عمر مكرم وحجاج الخضرى- الذين على الرغم من مؤازرتهم لمحمد على خشى من تأثيرهم الشعبى فتخلص منهم سريعا. ومن ناحية أخرى يبدو أنه كان ينأى بنفسه عن أن يكون مثل القادة الآخرين الذين كان الجبرتى ينتقدهم لأنهم تخلوا على الحركة الشعبية لأسباب عديدة. ولعل خروجه من مصر فى بداية الصراعات المريرة بعد خروج الفرنسيين وعودته بعد استقرار الأحوال يكشف عن أسلوبه فى العمل.

لقد عاصر الرجل الثورات الشعبية المتوالية. وكان على وعى كامل بتطلعات الإنسان المصرى وقتئذ لرفع الظلم وتحقيق العدل وتجديد الفكر وتغيير الحياة المصرية عموماً. ولكنه كان يعى جيداً أن هذا المشروع يحتاج من أجل تنفيذه إلى مؤسسات تملك السلطة؛ «لأن التجديد مطلب تتولاه الهيئات المنظمة والحكومات المطاعة ولا يستقل به الأفراد فى جهود مبعثرة».

وحين عاد العطار إلى مصر وجد حاكما مطلق السلطة يجرى التعديل فى الطبيعة والنظام دون منازع. وانحاز العطار إلى محمد على وأنشأ فيه المدائح وفى ابنه ابراهيم. وخاصمه الجبرتى فى ذلك خصومة عنيفة متصلة وإن لم يبعد ذلك ما بين الصديقين. لقد كان الجبرتى يعجب بنشاط محمد على وحزمه، متحفظا على عنف تصرفاته.

وكان رأيه أنه «لو وفقه الله بشئ من العدالة على ما فيه من العزم والكياسة والشهامة والتدبير والمطاولة لكان أعجوبة زمانه وفريد أوانه» ولعل هذا أن يكون رأى العطار أيضا ولكن الخلاف بين الرجلين كان حول أسلوب التعامل مع هذا الحاكم المطلق؛ كان العطار طويل النفس، عميق الخبرة سواء من قراءاته، أو اتصاله بالفرنسيين ولابد أنه ألم من هذا الاحتكاك المباشر بهم بالكثير من وقائع تاريخهم وكفاح شعبهم للحصول على حريته. ثم إن رحلاته الطويلة لابد أنها أكسبته الخبرة فى التعامل والوصول إلى الهدف مع طول الأناة.

ولذلك فإنه رفض أسلوب المواجهة الصريحة. يروى سامى بدراوى أنه فى الفترة التى ولى فيها العطار تحرير القسم العربى من الوقائع أن أحد محررى الجريدة واسمه عزيز أفندى كان يحرى على أن يعرف الأخبار التى ترد إليه من محمد على عرضا موجهاً، أى أنه كان يعلق عليها برأيه الشخصى، ولم يرض ذلك محمدا علياً. فلفت نظر عزيز افندى مرة ومرة وفى الثالثة نحاه نهائيا عن الوقائع. وبعد بقليل نجد رئيس التحرير نفسه يعتذر عن كتابته بعض أشياء لم يكن مطلعا عليها.

هل كان لقرب العطار من محمد على وثقة هذا الأخير فيه تأثير على الحاكم أقنعه بأن يتحول إلى العنصر المصرى فى تكوين الجيش والبعثات العلمية ومجالس الحكم؟

الأمر المؤكد أن محمد على باشا «طلب إلى الشيخ العطار أن ينتخب من علماء الأزهر إماماً للبعثة الأولى يرى فيه الأهلية واللياقة فاختار الشيخ العطار رفاعة لتلك الوظيفة». وبعد أن عاد هذا الأخير من فرنسا ومعه خبراته التى ضمنها سجل مشاهداته «تخليص الإبريز»، يصدر الحاكم قراراً بتعديل تشكيل المجلس العالى يزيد به العنصر المصرى فى تشكيله، وبأن يكون من بين أعضائه عالمان من علماء مصر. وفى ٢٦ ربيع الأول سنة ١٢٤٩ (١٨٣٣) صدر أمر من محمد على باشا إلى الشيخ حسن العطار شيخ الجامع الأزهر جاء فيه «إنه بالنسبة لميله (الشيخ العطار) والتزامه بتمشية ورؤية كافة الدعاوى على وجه الحق

والعدل، وسائر أمور المصالح على طريق الاستقامة، وقد أسس وشكل المجلس العالى الذى من مقتضى لائحة ترتيبه وجود عضوين له من العلماء الافاضل ورؤية المواد الشرعية- فعليه (على الشيخ العطار) أن يشير بانتخاب عالمين وبإرسالهما إلى رئيس المجلس المذكور كما هو مأمول من همة فضيلته»(٢١١).

كان حسن العطار مصرياً يرى أن ورقته الرابحه هى المستقبل.

وتمثل أمامه هذا المستقبل فى شباب مصر، يمثلهم تلميذه رفاعه الطهطاوى؛ وحين عاد هذا من رحلته تكون من الرجلين ثنائى كان له أثره العميق فى دفع المشروع الوطنى إلى الأمام و«حدوث التغيير فى بلادنا » كما يقول الإمام حسن العطار.

الشيخ رفاعة الطهطاوى:

ولد رفاعه الطهطاوى(٢١٢) عام ١٨٠١ فى مدينة طهطا بالصعيد الأعلى من مصر. ودخل الأزهر عام ١٨١٧ وتخرج فيه عام ١٨٢٢. «وكان أهم أستاذ تتلمذ عليه رفاعه....هو الشيخ حسن العطار... وكانت له فى حياة الطهطاوى العلمية والعملية مكانة الراعى والموجه والدافع إلى الأمام... فكانت تلمذته للشيخ العطار.. مستمرة من مبدأ دخوله الأزهر حتى سفره إلى باريس سنة ١٨٢٦ ». وكان له «الامتياز عند الاستاذ العطار عن سائر طلبته، وكثيراً ما كان يلازم بيت الاستاذ المذكور فى غير الدورس ليتلقى عنه علوماً أخرى كالتاريخ والجغرافيا والأدب...» وكان يشترك معه فى الاطلاع على الكتب الغربية التى لم تتداولها أيدى علماء الأزهر». وسيردد رفاعه مؤلفاته أعمق مشاعر التقدير والوفاء لأستاذه.

---

(٢١١) أمين سامى، تقديم النيل، حـ ٢ ص ٣ و ٤.

أوردها قلادة، وثائق، الطليعة، اغسطس ١٩٦٩، ص ١٦٢.

(٢١٢) بخصوص رفاعة الطهطاوى انظر:

عمارة، الأعمال الكاملة.

حسين فوزى النجار، رفاعة الطهطاوى، أعلام العرب، ٥٣، القاهرة.

أحمد أحمد بدوى، رفاعة رافع الطهطاوى: القاهرة ١٩٥٩.

جمال الدين الشال، رفاعة الطهطاوى زعيم النهضة الفكرية فى عصر محمد على، القاهرة، ١٩٥٨

رفعت السعيد، تاريخ الفكر الاشتراكى، القاهرة، ١٩٦٩.

محمود فهمى حجازى، أصول الفكر العربى الحديث عند رفاعه الطهطاوى. مجلة عالم الفكر، الكويت السنة٢٤ العدد ١، أبريل- يونيو ١٩٧٣، ص ٢٠ وليم سليمان قلادة، الطهطاوى مستبعداً الطليعة السنة ٨، العدد ٩، سبتمبر ١٩٧٢ ص ١١٨.

وبناء على ترشيح الشيخ العطار أوفد رفاعه إلى باريس عام ١٨٢٦ ليعود فى سنة ١٨٣١ فيزاول نشاطا مكثفا فى المناصب الثقافية والتعليمية التى أو كلت إليه وفى التأليف والترجمة. والتف حوله العديد من التلاميذ والمريدين إلى أن نفاه عباس إلى السودان عام ١٨٥٠. وقد أعاده سعيد سنة ١٨٥٤. ولما كان هذا الخديوى كثير التردد فقد فصل رفاعه مدة سنتين من ١٨٦١-١٨٦٣.

ومع تولى إسماعيل عام ١٨٦٣ الحكم يستأنف رفاعه نشاطه إلى أن توفى إلى رحمة الله سنة ١٨٧٣. وتقدم لنا مؤلفاته الرئيسية التعبير الحضارى، والاستشراف المستقبلى للتجربة المصرية فى أيام محمد على وإسماعيل.حين سافر رفاعة إلى باريس كان المصريون قد قاموا بثوراتهم قبل واثناء وبعد الحملة الفرنسية. بل وأنجزوا لأول مرة عزل حاكم وتولية آخر. وكان هذا قد أتم أكثر من عشرين عاماً فى حكم البلاد. وبدأت لأول مرة أيضا مشاركة على نحو ما من المحكومين فى مؤسسات الحكم. ولما أتم رفاعه دراسته فى باريس كتب هناك عام ١٨٣٠ وصفا لرحلته وما عاينه فى تلك البلاد ونشره عام ١٨٣٤ بعد عودته. ونحن نقرأ فى الخطبة التى استهل بها رفاعه الطهطاوى «تخليص الابريز فى وصف باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس» أن «خير الأمور العلم وأنه أهم كل مهم» وأنه «لما رسم اسمى فى جملة المسافرين وعزمت على التوجه، أشار على بعض الأقارب والمحبين، لاسيما شيخنا العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار، والاطلاع على غرائب الآثار، أن أنبه على ما يقع فى هذه السفرة، وعلى ما أراه وأصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا فى كشف القناع عن محيا هذه البقاع... »[٢١٣].

وضع رفاعة «التخليص» فى ستة مقالات تسبقها الخطبة والمقدمة وتتلوها خاتمة. وأورد فى المقدمة ذكر الرحلة إلى باريس وأغراضها، والعلوم والفنون المطلوبة، وبلاد الأفرنج عامة وفرنسا خاصة، ثم ذكر رؤساء البعثة إلى باريس. وتضمنت المقالتان الأولى والثانية ذكر السفر بحرا إلى مرسيليا ثم باريس. وفى المقالة الثالثة وصف لباريس وحضارتها فى ثلاثة عشر فصلا تضمن الفصل الثالث منها عرضا لتدبير الدولة الفرنساوية وقدم فيه ترجمة لدستور ١٨١٨ والتعديلات التى أدخلت عليه فى سنة ١٨٣١ مع تعليقات على ذلك. وشرح فى المقالة الرابعة وصف أحوال البعثة المصرية بباريس. وخصص المقالة الخامسة لثورة سنة ١٨٣٠ فبين أسبابها والظروف التى أشعلتها والتغييرات السياسية التى أعقبتها. وأورد فى المقالة

---

(٢١٣) الأعمال الكاملة، جـ ١، ص ٣٣.

السادسة علوم الفرنسيين ومعارفهم. وفى الخاتمة تحدث عن رجوعنا إلى مصر وفى عدة أمور أخرى.

ذهب الطهطاوى إلى باريس حاملا فى عقله ووجدانه مصر. كان يرى ويقرأ بعين، أما الأخرى فكانت موجهة إلى بلده، يحلل ويقارن ويدعو إلى التغيير. لم تكن لديه عقدة نقص- فقد كان يعى جيدا ما يحدث فى بلاده: المشروع الطموح فى الداخل وفى الخارج الذى كان ينهض به محمد على. كان آتيا تملأ وجدانه الانتصارات الإدارية والاقتصادية والعسكرية التى تحققت من ١٨٠٥ إلى ١٨٢٦. وتزداد قيمة هذه الانتصارات لديه إذ يعلم يقينا أنها تتويج لكفاح الشعب منذ أيام الهمامية وعلى بيك الكبير والثورات السابقة والمعاصرة والتالية للحملة الفرنسية. وكان أعظم إنجازات هذه الثورات عزل الوالى واختيار آخر مكانه بإرادة الشعب. بل إن هذا كله ليس إلا استمراراً لماض تليد أخذ يعرفه على حقيقته معرفة علمية. ثم هناك التراث الاسلامى والحضارة العربية. مع تقدير للإنسان يملأ الصفحات إشادة بكرامته وإمكانياته.

وها هو يسمع من أساتذته فى خطاب منهم لأعضاء البعثة: «أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم... وبذلك تردون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التى ازادان بها عدة قرون من الأزمان الماضية. فمصر، التى تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الأصلية، وفرنسا التى تعلمكم وتهذبكم تفى ما عليها من الدين الذى للشرق على الغرب كله.....»(٢١٤) وطبقا لما يكتبه الدكتور محمد عمارة: «لم يكن الرجل ينظر إلى هذه البضاعة الفكرية والعلمية على أنها غريبة يجب الاسترابة فيها، وإنما عكف- هو وزملاؤه- كما يقول صالح مجدى: على اكتساب العلوم، التى فارقت مهدها بتقلب الأيام وتداول الشهور والأعوام، ثم قيض الله لها من اهتم بإحيائها بعد الاندراس، واحتفل بردها إلى مصره، ووضعها فيها على أمتن أساس»(٢١٥).

وحين بدأ يسجل ما اكتسبه من رحلته كان نظره متجهاً لا إلى مصر وحدها، ولكن إلى المنطقة بأسرها- يهدف إلى «حث ديار الإسلام على البحث فى العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع والحق أحق أن يتبع. ويعلم الله اننى مدة إقامتى بهذه البلاد فى حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه» وهو منذ

(٢١٤) السابق جـ ١، ص ٤٢.

(٢١٥) جـ ١، ص ص ٤٣.

الصفحات التمهيدية الأولى فى خطبة «التخليص» يعلن التزامه الذى لم يحد عنه قط فى كل ما كتب وما عمل منذ بداية حياته حتى نهايتها: «وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على أن لا أحيد فى جميع مع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشى ما سمح به خاطرى من الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم إنى لا استحسن إلا مالم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف تحية»(٢١٦) ويقرر الدكتور عمارة أن الرجل فى دينه كان محافظاً «سنيا أشعرياً... قريبا من الغزالى.... »(٢١٧).

ولقد عاش الطهطاوى الحياة السياسية والدستورية الفرنسية وتعمق فيها وترجم ونشر وثائق هامة منها. لقد ترجم «أصول الطبيعة التى تعتبرها الإفرنج أصلا لأحكامهم» وأشار رفاعة إلى أنه درس ذلك وفهمه. «وقرأت فى الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب «برلماكى» وترجمته وفهمته فهما جيدا. وهذا الفقه عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين، يجعله الافرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية» (٢١٨) وترجم الدستور الفرنسى ونشره فى تخليص الابريز وترجم روح الشرائع لمونتسكيو وتغنى بذلك فى قصيدة نظمها بالسودان ونشرها فى مناهج الألباب:

«على عدد التواتر معرباتى ... تفى بفنون سلم أو جهاد

و «ملطبرون» يشهد وهو عدل ... و «منتسكو» يقر بلاتماد(٢١٩)

وقد ذكر رفاعه فى «التخليص» أنه قرأ فى بعثته مع مسيو شواليه جزءين من كتاب يسمى «روح الشرائع» مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكيو وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الأفرنجى، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو الشرق أى مونتسكيو الإسلام. وقرأت أيضا فى هذا المعنى كتاباً يسمى «عقد التأنس والاجتماع الانسانى» مؤلفه يقال له «روسو» وهو عظيم فى معناه». (جـ ٢، ص ١٩١).

واستوعب فقيهنا هذه المفاهيم وقدم نظرية الفصل بين السلطات على أنها- ودون الاشارة

---

(٢١٦) جـ ٢. ص ١١.

(٢١٧) جـ ١ ص ٧٧ و ١١٤ وما بعدها.

(٢١٨) جـ٢ ص ١٩١

(٢١٩) جـ١ ص ٤٥٤ .

إلى مونتسكيو- هى رأيه فى أساس الانتظام العمرانى الذى يحتاج إلى قوتين عظيمتين إحداهما القوة الحاكمة وثانيتهما القوة المحكومة. والأولى أمر مركزى تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها. فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين والثانية قوة القضاء والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها. فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هى القوة الملوكية المشروطة بالقوانين»(٢٢٠).

ولقد ذكرنا أنه خصص فصولا من كتابه للحياة الدستورية والسياسية فى فرنسا، وهكذا أصبحت العلوم البرانية التى كان العطار يطمح فى أن تدخل دراستها مصر- أصبحت هذه العلوم شاملة علوم الدستور والسياسة. إن الطهطاوى يرى ويدرس ويسجل ويستوفد إلى مشروع حى ويزداد حيوية، وهو شديد الايمان صادق الدين، فليس ثمة خشية من أن يضيع فى الغريب الوافد- بل هو يطوع هذا ويكيفه ويجعله عنصرا يضاعف تقدم المشروع ويعمق أصالته.

عاصر رفاعه الطهطاوى أثناء إقامته فى باريس أحداث ثورة ١٨٣٠ التى عزل فيها الشعب الفرنسى شارل العاشر آخر ملوك البربون وولى لويس فيليب دوق أورليان ملكاً على الفرنسيين. ولابد أنه- كما تذكر ثورة الهمامية، جالت فى خاطره أوجه الشبه بين ما حدث فى فرنسا وما جرى فى مصر عام ١٨٠٥. ففى الحالتين رعية تثور على الحاكم، وتعزله، وتولى حاكما جديداً بإرادتها. ولابد أنه تساءل عن الفروق بين الثورتين- فوجد أنه بينما كان فى فرنسا دستور مفصل واضح- لم تتمخض ثورتا ١٧٩٥ و ١٨٠٥ فى مصر إلا عن عبارات موجزة، كانت محل تهكم الجبرتى وعدم ثقته وهو يسجلها: فقد رأيناه يقرر أنه رغم عهود المماليك عاد كل شئ كما كان وأكثر. وهو يعلق على ما جاء فى كتاب تولية محمد على من الوصية بالسلوك والرفق بالرعية بأنه «من الكلام المحفوظ المعتاد الذى لا أصل له»(٢٢١).

ويبدأ الطهطاوى عرضه لنظام الحكم فى فرنسا بشرح «تدبير الدولة الفرنساوية» وفى العبارات الأولى من هذا الفصل يفصح عن أنه لايقدم مجرد معلومات نظرية بل إن ما يكتبه له هدف عملى : «ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر»(٢٢٢).

والمبدأ الأول الذى يقوم عليه هذا التدبير العجيب هو أن «ملك فرنسا صاحب قوة تامة فى

(٢٢٠) الأعمال الكاملة، جـ ٢، ص ٤٦٩ و ١٩١ و جـ ١ ص ١٥٨ و ٥١٦.

(٢٢١) الجبرتى، جـ ٣ ص ٣٣٩.

(٢٢٢) الأعمال الكاملة جـ ١ ص ٤٦.

مملكته، بشرط رضاء الدواوين...» أى ديوان البير (مجلس النبلاء) وديوان رسل العمالات (مجلس النواب) وغيرهما من الدواوين.

«من ذلك يتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هى قانون مقيد، بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين، وأن ديوان البير يمانع عن الملك، وديوان العمالات يحامى عن الرعية» ذلك أن هذا الديوان الأخير «وظيفتهم امتحان القوانين والسياسات والأوامر والتدبير، والبحث عن إيراد الدولة ومدخولها ومصروفها والمنازعة فى ذلك والممانعة عن الرعية فى المكوس، والفرد وغيرها إبعاداً للظلم والجور. وهذا الديوان مؤلف من عدة رجال ينصبهم (ينتخبهم) أهالى العمالات (المقاطعات)....» إذ أنه «لما كان لايمكن لكل إنسان أن يدخل بنفسه فى عمل الدولة كلفت الرعية بتمامها عنها فى ذلك (عدداً معينا) وكيلا تبعثها إلى باريس فى المشورة، وهؤلاء الوكلاء تختارهم الرعية وتوكلهم بأن يمانعوا عن حقها ويصنعوا ما فيه مصلحة لها...»(٢٢٣) ويشرح بعد ذلك كيفية إجراء عملية الانتخاب.

ولقد ترجم الطهطاوى الدستور الفرنسى، ثم يقول: «فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله [صلى الله عليه وسلم]، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع من يشكو ظلما أبداً، والعدل أساس العمران».

قلنا إن الطهطاوى ذهب إلى باريس وكانت مصر ماثلة دوما أمامه. وحين يقارن بين تدبير الدولة الفرنساوية وطريقة الحكم فى مصر لا يجد الرجل شبها إلا فى شأن الوزراء. أما بالنسبة للدواوين فلا لها نظير فى مصر. ولما عاد الطهطاوى ومعه كتابه أطلع عليه أستاذه العطار. فقرظه. ثم قدمه إلى محمد على الذى أعجب به وأمر بقراءته «فى قصوره وسراياته» ثم أمر بترجمته إلى التركية وطبعه باللغتين وتوزيع نسخه بعد طبعها «على الدواوين والوجوه والأعيان والمواظبة على تلاوتها للانتفاع بها فى المدارس المصرية»(٢٢٤). فهل ترتب على هذا القبول الحسن من جانب الحاكم لكتاب هذا مضمونه نتائج عملية؟ ماذا كان وضع مجالس الخديوى قبل اطلاعه على الكتاب وماذا حدث فيها من تغيير بعد إعجاب الحاكم وحماسه

---

(٢٢٣) جـ ١ ص ٩٥ و ١٠٥.

(٢٢٤) جـ ١ ص ٤٦.

بمحتويات الكتاب؟ وبعبارة الطهطاوى نفسه- هل كان لكشف الغطاء على تدبير الفرنساوية والعجيب عبرة فى مصر لمن اعتبر؟

إن متابعة كيفية تشكيل العالى قبل عودة الطهطاوى سنة ١٨٣١ وبعدها يوضح أن ماكتبه هذا المصرى النجيب المخلص لم يضع عبثا :

فطبقا للائحة المجلس العالى الصادر فى ١٨٢٤ كان المجلس يتكون من ٢٤ مأموراً ويرأسه محمد بك لاظ أو غلى(صاحب التمثال المعروف باسمه). وفى ١٨٢٦ أضيف إلى أعضاء المجلس شيخان عن كل إقليم «من ذوى الحمية ممن يفهمون الكلام ويتقنون العمل... للتذاكر معهم فى مصالح الأقاليم» وبذلك ارتفع أعضاء المجلس إلى ٧٢ عضوا وعهد إلى حكام الأقاليم باختيار هؤلاء المشايخ. وفى سنة ١٨٢٩ أعيد تشكيل المجلس مرة أخرى فصار يضم أعضاء معينين بحكم وظائفهم وهم مأمورو الأقاليم وعددهم ٢٤ وأعضاء من الأكابر ورؤساء مصالح الحكومة والعلماء وعددهم ٣٣ ومشايخ الأقاليم وعددهم ٩٩. وواضح مما سبق أن جميع الأعضاء معينون وأن مبدأ الانتخاب غير وارد. وفى سنة ١٨٣٤ صدرت لائحة ترتيب المجلس العالى. وطبقا لها أصبح المجلس يضم «بعض رجال الأقاليم المنتخبين» وبناء على ذلك صار «على كل مديرية أن توفد إلى المجلس العالى شيخاً ينتخب من قبل الأهالى على أن يستبدل هؤلاء الشيوخ بغيرهم مرة كل سنة بنفس الطريقة (أى بالانتخاب) »(٢٢٥).

كذلك صار المجلس يضم عالمين من علماء مصر- لأن هنالك قضايا يمارسها المجلس العالى تتعلق بحقوق عباد الله، وبعض هذه القضايا من اختصاص الشرع الشريف ويستبدلان بغيرهما مرة كل سنة. كما ضم المجلس تاجرين لأن بعض القضايا التى تعرض على المجلس تختص بالمشتريات والتجارة. وهكذا صدرت الأوامر إلى مديرى الأقاليم قبلى وبحرى، وإلى الشيخ حسن العطار شيخ الجامع الأزهر، وإلى سر تجار، وذلك لانتخاب الأعضاء الذين يمثلون الأقاليم والعلماء والتجار.

وتكشف دراسة وثائق المجلس العالى(٢٢٦)، عن رغبة الحاكم فى إشراك الرعية فى بحث أمور البلاد. وهذا أمر غير مسبوق فى مصر منذ قرون عديدة. وإذا صدق ما نفترضه من أن وراء هذا الاتجاه تأثير مصرى ممن يثق فيهم الحاكم المطلق ويأخذ برأيهم فإن الشيخ حسن العطار وتلميذه رفاعه يكونان صاحبى الفضل فى هذا التطور الخطير فى تكوين مؤسسات الحكم فى مصر.

ولابد أن يكون واضحاً أن قرارات المجلس العالى ظلت استشارية، بحيث أن الرأى الأخير

(٢٢٥) قلادة، محمد على حاكما. ص ٥٦ والمراجع .

(٢٢٦) قلادة، وثائق، الجزء الثانى.

هو «لصاحب الدولة ولى النعم». فنتيجة المناقشة فى المجلس «تعرض على العتبات الخديوية فما يتعلق بالإرادة السامية به فهو الذى يجب التزامه والعمل بموجبه... مهما تكن النتيجة التى يؤول إليها بحثها والقرار الذى يتخذ بشأنها، فإن الواجب يقضى بأن تناط بصدور ارادة ولى النعم، فلا تعلن ولا تذاع قبل رفعها إلى عتبات عنايته والاستئذان فيها من على سدته».

ولكن هذا هو المتوقع- فليس من الممكن أن تظهر فى مصر دفعة واحد، وبعد القرون الطويلة التى كرس فيها الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكوم- مؤسسات نيابية على النسق الذى عاينه رفاعه وسجله فى كتابه. ولكن الخطوة الأولى قد تمت وأصبح المحكومون يشاركون فى دراسة المشروع الذى يجرى تنفيذه فى بلادهم.

على اننا فى السنوات التالية نجد عدولا عن هذه الخطوة غير العادية. ذلك أن سياسة محمد على الزراعية لم تكن قد حققت نجاحاً كبيراً، وهجر الفلاحون مساحة كبيرة من الأراضى الزراعية. كما أن محمد على عانى الكثير من الأزمة الاقتصادية العالمية التى نشبت فى سنة ١٨٣٦. بهذه الأسباب اتجه محمد على إلى منح الأرض لأتباعه وعلى هؤلاء أن يتحملوا مسئوليات نفقات إدارة القرى. وهكذا نجد أوضاعاً جديدة فى النصف الثانى من الثلاثينات تختلف عن فترة التفاؤل التى امتدت طيلة العشرينات وما تحقق من انتصارات بعدها. وأخذت الدول تضيق الخناق عليه وتجهد لحصر نفوذه وتحطم عمله. وبدأت موجة النجاح تنحسر وتتابعت الاضطرابات ضد الحكم المصرى حتى بلغت ذروتها عام ١٨٣٧. وفى هذا المناخ الذى تتراكم فيه المشاكل وتتعقد لم يستطع محمد على أن يواصل السير بنظامه الدستورى والادارى، فصدر قانون السياستنامه فى يوليو ١٨٣٧ وفيه نجد تراجعا صريحا عن النظام شبه الديمقراطى وشبه التمثيلى الذى تضمنته قوانين ١٨٢٤ وما بعدها حتى ١٨٣٤.

ونحن نقرأ فى مقدمة قانون السياستنامة لغة تخالف ما جاء به رفاعه فى التخليص. إذ تشير تلك المقدمة إلى ضرورة أن تكون قوانين كل دولة موافقة لطبيعة أهلها وأخلاقهم ودرجة تربيتهم. ويوجه القانون بعد ذلك نقداً لطريقة تصريف الشئون المصلحية «على يد الهيئات والجماعات» وكيف أن هذه المجالس امتد عملها فشمل «ما لا يجب فيه مباحثة ولا مشاورة من معتاد الشئون...» وهو ما عرقل الأعمال النافعة بقيود التأخير وأغلال التعويق» ثم يوضح القانون كيف أن العمل عن طريق المجالس أدى أيضا إلى عدم إمكان المسئولية لأن كل واحد من عبيد «الجناب الخديوى الموظفين» كان يتراخى باتكائه على المجالس فى انجاز عمله وينسل من تحت عبء التبعية بدعوى أنه عرض كل شئ على المجلس وأنه ما كاد يتلقى القرار الصادر حتى صدع به وعمل بمقتضاه. وعلاوة على ذلك فإن هذه المجالس كانت تستهلك جزءا كبيراً من الايرادات تدفع للكتبه والمعاونين. يضاف إلى ما سبق أن اتباع سان سيمون وفدوا إلى

مصر فى ثلاثينات القرن التاسع عشر وهى مدرسة تنادى بأن المجتمع يجب أن ينظم بواسطة الصناعيين دون أن يكون فى ذلك عنصر ديمقراطى. وكانوا دعاة لنظام تكنوقراطى شامل ويزدرون بجهاز الديمقراطية ويهدفون إلى أن تحل الإدارة الاقتصادية محل الحكم السياسى.

ويبدو أن الأمل لدى رفاعه فى العودة إلى المفاهيم التى يدعو إليها تجدد مع تولى إبراهيم باشا الحكم فى سنة ١٨٤٨. وكانت هناك صلات بين إبراهيم وعائلة رفاعه بطهطا. وعندما وصل رفاعه من فرنسا إلى الإسكندرية كان إبراهيم أول من استقبله من الأمراء «فسأله عن بيت آبائه بطهطا... ووعده بإدامة الالتفات إليه»(٢٢٧).

وهكذا نجد رفاعة يعد طبعة جديدة من كتابه تخليص الإبريز، نشرت فى سنة ١٨٤٩. ولكن الأقدار لم تسمح بتحقيق أمله. لأن الوالى الجديد سرعان ما انتقل إلى رحمة الله بعد شهور قليلة من توليه الحكم- توفى فى نوفمبر ١٨٤٩.

هكذا قام مشروع محمد على- لقد استوعب عناصر المشروع الشعبى الذى بدأ يتخلق فى مصر منذ الهمامية وعلى بك الكبير وثورة ١٧٩٥ وما ولدته الحملة الفرنسية من آثار متباينة والتحرك الذى انتهى بتوليته. ومهما يكن الأمر فى شأن أهداف هذا المشروع فإن ما حدث هو أنه مشروع موحد اشترك فى تنفيذه الحاكم والمحكومون. وبدأ زحف هؤلاء إلى مؤسسات الحكم وئيدا. وقام الفكر المصرى بمساندة الرعية فى هذا الزحف وقدم فى هذا المجال اجتهادات هامة تمثل رصيداً ثمينا فى التراث الفكرى ومازالت نابضة بالحياة ومعاصرة. وكان من الممكن أن يتطور المشروع بكل مكوناته المادية والبشرية والفكرية إلى آفاق أبعد مدى. ولكن الذى حدث أن نظام محمد على أنهار انهياراً مفاجئاً. والخسارة هنا أفدح مما حدث حين أجهضت ثورة ١٧٩٥ لأن مشروع محمد على كان قد سد النقص فيما سبقه من جهد شعبى، إذا استكمل- على نحو ما- لمشروعه المؤسسات القادرة على تنفيذه.

ففى سنة ١٨٣٨ ألغيت الاحتكارات من الامبراطورية العثمانية بما فيها مصر، وفى ١٨٤٠ وقعت معاهدة لندن التى أجبرت مصر على الانسحاب من سوريا وضمنت لمحمد على وخلفائه حكم مصر الوراثى. واضطر محمد على إلى التنازل عن الاحتكارات التى بنى عليها الاقتصاد المصرى لخدمة الجيش. وقد انتهت خدمة هذه المؤسسة، وصدر فرمان فى ١٣ فبراير ١٨٤١ يحدد عدد الجيش المصرى بما لا يزيد عن ١٨,٠٠٠ جندى. وليس لمصر أن تبنى سفنا حربية إلا بإذن صريح من الباب العالى.

وبعد الشهور القليلة التى تولى فيها إبراهيم الحكم جاء عباس ليحكم من نوفمبر ١٨٤٩

---

(٢٢٧) الأعمال الكاملة، جـ ١ ص ٤٦.

إلى يوليو ١٨٥٤، حين تولى سعيد ليستمر فى الحكم إلى يناير ١٨٦٣ تاريخ تولى إسماعيل.

ويصف الدكتور محمد عمارة ما حدث فى مصر فى عهد عباس بأنه انقلاب رجعى وردة كاملة وتحول إلى الخلف أصاب التجربة الاجتماعية والسياسية والفكرية التى ساهم الطهطاوى فى صنعها. فقد نفى عباس إلى السودان رفاعه. وصفىّ المؤسسات الثقافية والتعليمية والعسكرية التى أنجزها نظام محمد على(٢٢٨).

لقد كانت الظروف الدولية وقد اسقطت نظام محمد على تهيئ الأرض لقيام مشروع جديد هو فى إيجاز إدماج مصر فى السوق الرأسمالى الإمبريالى العالمى وإقامة المؤسسات اللازمة للنظام السياسى والاقتصادى والقانونى والثقافى الذى يحقق هذا الهدف.

ولقد تمت فى عصر عباس استكمال تصفية نظام محمد على فى جميع مجالاته. وبدأ فى عصر سعيد التمهيد للمشروع الجديد بفتح الباب للتغلغل الأجنبى فى مختلف المجالات. ولكن نشأت فيه أيضا بداية ظهور طبقة الملاك الزراعيين.

الشيخ الباجورى:

وفى عصر الظلام الذى أعقب حكم محمد على، يقول ميخائيل شاروبيم ومحمد أمين حسونه إن عباس الأول كان يبغض النصارى فأخرج منهم من كان يتولى منصبا حكومياً- ونالهم أذى واضطهاد شديد. ولما ثار غضبه عليهم أمر بإخراج جميع المسيحيين من الأراضى المصرية، ونفيهم إلى السودان، وأرسل إلى الشيخ الباجورى شيخ الإسلام يومئذ يسأله فى ذلك.

فلما جلس الشيخ قال له: أسألك أمراً لاتنكره علىّ. قال ما هو يا أمير. قال: إنى أقصد تبعيد النصارى كافة عن بلادى ومقر حكومتى إلى أقصى السودان، وقد دبرت لذلك تدبيراً- فما قولك. فقطب الشيخ وجهه وقال: الحمد لله الذى لم يطرأ على ذمة الإسلام طارئ، ولم يستول عليه خلل حتى تغدر بمن هم فى ذمته إلى اليوم الآخر.. فلماذا هذا الأمر الذى أصدرته بنفيهم.. فغضب عباس وقال لأتباعه: خذوه عنى»(٢٢٩).

---

(٢٢٨) الأعمال الكاملة جـ ١ ص ٥٧ وما بعدها الرافعى، عصر إسماعيل، الطبعة الثانية، جـ ١ ص١٠ وما بعدها.

(٢٢٩) ميخائيل شاروبيم، الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث، الجزء الرابع، القاهرة، ١٩٠٠، ص١٠٩.

محمد أمين حسونة كفاح الشعب العربى من محمد عمر مكرم إلى جمال عبدالناصر، ١٩٥٥، المجلد الأول، ص ١٢٦.

رياض سوريال، المجتمع القبطى فى مصر فى القرن ١٩، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٦٠.

هذا هو المميز الأساسى للحياة المصرية- حضور «الآخر» دوماً فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، بكل ما يترتب على ذلك من آثار وجدانية ودستورية وتشريعية وادارية.

وفى مصر عاش المسلمون والقبط منذ دخول الإسلام مصر. ويمتلئ التراث الدينى المصرى بالاحترام المتبادل بين مكونات الجماعة كما رأينا وكانت العوامل التى تكرس الانفصال بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها التى تدعم التقارب فيما بين مكونات هؤلاء المحكومين .

وقد حفظت كتب تاريخ الكنيسة القبطية فى القرن الثامن عشر أن البطريرك بطرس السادس (تولى البطريركية ١٧١٨-١٧٢٦م) كان يتمسك بتطبيق القوانين الكنسية على أبناء الكنيسة فى مسائل الزواج والطلاق، ووقع خلاف بينه وبين كبير الأمراء فى ذلك الوقت ابن إيواظ على أمر من هذه الأمور. وناصر ابن إيواظ كثير من أهل الرأى والمكانة. ثم عرض النزاع على علماء الأزهر فأفتوا بحق بطرس السادس فيما يطلب ونصروه على ابن إيواظ. وكان هذا الأخير رجلا عادلا حكيماً فرضى حكم العلماء واستصدر من الوالى أمراً بتمكين البطريرك مما يطلب وألا يتعرض له أحد بذلك. وقد سجل ذلك أيضاً على باشا مبارك فى خططه(٢٣٠).

وبعد هذا بحوالى قرن من الزمان يروى الجبرتى أنه فى سنة ١٢٣٦ هـ (١٨٢٠م) أفتى فقيه فى الاسكندرية بأن ذبيحة أهل الكتاب فى حكم الميتة لايجوز أكلها. يقول الجبرتى «فلما سمع فقهاء الثغر ذلك أنكروه واستغربوه. ثم تكلموا معه وعارضوه» فقال إن هذا رأى استاذه الشيخ على الميلى وعرض الأمر على العلماء فأرسلوا إلى هذا الأخير يدعونه للمناظرة فأبى إلا أن يكون النقاش مع الشيخ محمد الأمير بحضور الشيخ القويسنى والشيخ حسن العطار- ومع ذلك رفض الحضور. فكتب العلماء محضراً «وذكروا فيه بأن الشيخ على على خلاف الحق وأبى عن حضور مجلس العلماء والمناظرة معهم فى تحقيق المسألة وهرب واختفى لكونه على خلاف الحق ولو كان على الحق ما اختفى ولا هرب»(٢٣١).

وعلى الرغم من قسوة الحياة فى مصر خلال هذه العصور، فإن الشعب خرج منها موحداً وتخطى العوامل وأنواع المعاناة على هذا الفريق أو ذاك التى كانت تحاول إثارة الفرقة بين

---

(٢٣٠) كامل صالح نخلة، سلسلة تاريخ البابوات، الحلقة الخامسة، ص ١٣. محمود الشرقاوى، المرجع السابق جـ ٢ ص ١٦٩.

(٢٣١) الجبرتى، ص ٤، ص ٣١٦.

مكوناته. ونظراً للانفصال بين الحاكمين والمحكومين، فإن أى فريق من هؤلاء لم يكن يشعر بامتياز فى مجال الحكم بسبب دينه على فريق آخر: ثمة مساواة كاملة فى الحرمان من دخول هذا المجال. وكانت جماهير الشعب تختبر الدين فى حركاتهم الثورية بقيادة شيوخ الدين، وكان الدين فى اقتناع الجماهير يستنكر ما يحدث، ولم يكن مبرراً وسنداً لممارسة السلطة. وكان لهذا الاقتناع جذور عميقة فى التاريخ المصرى- القبط فى مواجهة الفرنجة ، والمسلمون فى مواجهة المماليك والعثمانيين.

وفى حقيقة الأمر فإن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معا وبجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون المصريون- فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة. واستردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة فى وقت واحد. وهكذا ولدت المواطنة المصرية(٢٣٢).

وغنى عن البيان أن العصر الذى بدأ فيه زحف المحكومين إلى مؤسسات الحكم فى القرن الثامن عشر- لا يستطيع أن يعبر عن هذه الرابطة فى الصياغة الحديثة، أو كما عبر عنها الطهطاوى وإن كان قريب عهد بتلك المرحلة. ولكن الشئ المؤكد أن جنين الوحدة كان يتخلق فى أحشاء الجماعة، ترعاه وتنميه الظروف الموضوعية القائمة. كانت الرابطة الوثيقة بين مكونات الجماعة المصرية أهم العناصر التى يضمها المشروع الحضارى الذى بدأ بزوغه وقتئذ.

بل يمكن القول بأن الشعب الطيب استطاع أن يجعل من بلاده «المدينة المنورة» وأن يحقق فيها ما لم يتحقق قديما فى يثرب. ألم يكن هدف «الصحيفة» تكوين مجتمع متعدد الأديان ومع ذلك تتكون منه أمة واحدة؟ لقد رأينا من قبل أن الدستور الأول للدولة الإسلامية كان يجعل المسلمين واليهود أمة واحدة. وإذا كان هذا المشروع قد فشل وقتذاك، فإنه هنا فى مصر ومع الأمانة والثقة المتبادلة بين مكونات الجماعة تكونت الأمة الواحدة.

عصر سعيد:

هكذا تتقدم مكونات الجماعة لتوصل وجودها والتحامها معا. وكلما زاد تقدير الحاكم لمصر والمصريين، وكلما انفتح جهاز السلطة فى جميع مجالاتها- دخلته مكونات الجماعة المسلمون والقبط ، صحبة.

ونقرأ فى مذكرات عرابى مدى حماس سعيد لمصر الوطن، وأورد خطبته التى ألقاها بعد قليل من توليه العرش أمام كبار رجال الدولة:

---

(٢٣٢) قلادة فى الشعب الواحد ص ٣٠ وما بعدها البشرى، المسلمون والأقباط ص ٩ وما بعدها.

«أيها الإخوان.. إنى نظرت فى أحوال هذا الشعب المصرى من حيث التاريخ فوجدته مستعبداً لغيره من أمم الأرض. فقد توالت عليه دول ظالمة كثيرة كالعرب الرعاة (الهكسوس) والأشوريين والفرس حتى أهل ليبيا والسودان واليونان والرومان. هذا قبل الاسلام. وبعده تغلب على هذه البلاد كثير من الدول الفاتحة كالأمويين والعباسيين والفاطميين من العرب، ومن الترك والأكراد والشركس. وكثيراً ما أغارت فرنسا عليها حتى احتلتها فى أوائل هذا القرن فى زمن (بونابرت).

«وحيث أننى اعتبر نفسى مصريا فوجب على أن أربى أبناء هذا الشعب وأهذبه تهذيبا حتى أجعله صالحا لأن يخدم بلاده خدمة صحيحة نافعة ويستغنى بنفسه عن الأجانب.

«وقد وطدت نفسى على إبراز هذا الرأى من الفكر إلى العمل».

«فلما انتهت الخطبة خرج المدعوون من الأمراء والعظماء غاضبين حانقين مدهوشين مما سمعوا، وأما المصريون فخرجوا ووجوهم تتهلل فرحا واستبشاراً. وأما أنا (أحمد عرابى) فاعتبرت هذه أول حجر فى أساس نظام «مصر للمصريين».

ثم يعقب على هذه الخطبة قائلاً :

«وعلى هذا يكون المرحوم سعيد باشا واضع أساس النهضة الوطنية الشريفة فى قلوب الأمة المصرية الكريمة»(٢٣٣).

وفى عهده أعيد المنفيون من السودان وعاد رفاعه إلى القاهرة وكتب بعد عودته عدة منظومات وطنية.

وتطبيقا للقاعدة التى يمضى إعمالها باضطراد، فإن مكونات الجماعة تواصل استرداد مكانتها على أرضها صحبة :

ففى سنة ١٨٥٥ ألغى سعيد آخر علامات التفرقة الدينية بإلغاء الجزية المفروضة على الذميين. وأثبت تقويم النيل خطابا صادرا إلى مدير أسيوط فى سنة ١٨٥٧ ورد به أن «قبول وأخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا»(٢٣٤).

وجدير بالذكر أنه كان فى مصر نوعان من الجزية- عامة، تدفعها كل مكونات الجماعة المصرية إذ فرضت على المسلمين والمسيحيين معا عندما استبعدوا جميعا من الخدمة العسكرية

---

(٢٣٣) أحمد عرابى، كشف الستار عن الاسرار، جـ ١، القاهرة، ص ١٦. أنور عبدالملك، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٣٨ و ٢٣٩

الرافعى، عصر إسماعيل، جـ ١ ص ٢٣ وما بعدها.

(٢٣٤) البشرى، المسلمون والأقباط، ص ٣١.

وهكذا كان يشترك فى تحمل عبئها المادى والمعنوى الشعب المصرى كله- المسلمون وغير المسلمين. وجزية خاصة- هى المفروضة على هؤلاء الأخيرين.

ولقد ظل الوجدان المصرى عامة محملا بشعور دافع الجزية إلى ما بعد إلغاء الجزية الخاصة بقرن كامل. بل تضاعفت قيمة هذه الجزية تقريبا- ففى مقابل إجابة طلب اسماعيل أن يؤول العرش إلى أكبر أنجاله زيدت الجزية السنوية من ٤٠٠ ألف جنيه عثمانى، إلى ٧٥٠ ألف. وهى زيادة فادحة تحملتها مصر باستمرار من ذلك الوقت «إلى الوقت الحاضر» (تاريخ كتابة الرافعى لمؤلفه عن اسماعيل سنة ١٩٣٢) فبلغت نيفا وخمسة عشر مليون جنيه مصرى سنة ١٩١٤ وهى السنة التى زالت فيها السيادة العثمانية عن مصر، واحتملتها بعد زوال هذه السيادة- لأن الحكومة الخديوية قبلت تحويل الجزية إلى دائنى تركيا، وتعهدت بدفع أقساط ديونهم السنوية خصما من الجزية لغاية سنة ١٩٥٥. فإذا حسبنا خسارة مصر سنة ١٩٥٥ لبلغت نيفا وخمسة وعشرين مليون جنيه مصرى عدا فوائدها وهى خسارة جسيمة لا مبرر ولا مسوغ لها(٢٣٥).

حكم إسماعيل:

تدخل الحركة الشعبية والدستورية المصرية فى عصر إسماعيل مرحلة فاصلة، فيها يصل الصراع من أجل الدستور إلى مستوى ناضج- إذ تتخلق المادة الأولية للقاعدة الدستورية، وتنهض القوى الخلاقة للدستور بمهمة فرض إرادتها. ويبلغ ذلك كله ذروته عام ١٨٧٩.

وقد صاحب ذلك عاملان هامان دخلا حلبة الصراع وكان لابد لقوى الشعب أن تواجههما.

أولا: تدهور الدولة العثمانية.

ثانيا: المد المالى والعسكرى للدول الأوربية.

ونحن نعرض لهذين العاملين تباعاً، لنصل إلى الإنجاز الذى حققه الشعب المصرى فى هذه المرحلة من تاريخه.

تدهور الدولة العثمانية:

حين استكملت الدولة العثمانية عناصر قوتها وعظمتها بدأت تدخل دور التدهور. وتدهور

---

(٢٣٥) عصر إسماعيل جـ ١ ص ٧٤.

سميرة بحر الأقباط فى الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطانى، رسالة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فى جامعة القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٦٧.

البشرى، ص ٣٠ و ٣١ والمراجع.

الدولة العثمانية يرجع فى المحل الأول إلى عوامل داخلية: ضعف السلاطين، والفساد فى الإدارة المركزية والمحلية، وتدهور نظام الانكشارية وهو العمود الفقرى فى النظام العثمانى العسكرى.

وحين كانت ادارة الحكم العثمانى تصاب بتدهور شديد، لحقت الدولة العثمانية فى المجال الخارجى هزات خطيرة على يد الدول الغربية.

والحقيقة أن التوازن القديم بين الدولة العثمانية والدول الأوربية والذى كان فى صالح الامبراطورية العثمانية باعتبارها نظاماً اقطاعيا أكثر مرونة من الإقطاع الغربى قد بدأ يتغير لصالح الدول الأوربية حين أخذت هذه الدول منذ القرن السادس عشر تتحول من دول إقطاعية إلى رأسمالية تجارية ثم إلى رأسماليه صناعية عقب الانقلاب الصناعى حتى أصبح ميزان القوى بشكل نهائى فى صالح الدول الأوربية[٢٣٦].

«إن أخطر نقط الضعف فى الإدارة العثمانية تمثلت فى تصور العثمانيين لمهمة الدولة؛ هذا التصور الذى يفتقر إلى إحساس حقيقى بأن وظيفة الدولة هى العمل على رفاهية المحكومين. ولهذا فقد ترك المجال واسعاً لظهور المحسوبية والرشوة وبيع الوظائف الإدارية بل حتى القضائية والدينية. وقد زحفت هذه المساوئ كلها فى الإدارة العثمانية وبقيت وتشجعت حتى أصبحت فى نظام الحكام والمحكومين على السواء أموراً طبيعية. إن هذا الموقف الاستهتارى من جانب الإدارة العثمانية وهذه المساوئ هى المسئول الأول عن الانهيار الاقتصادى والفرضى السياسية التى حلت بمجتمعات الشرق الأدنى فى القرن الثامن عشر وفى مصر بالذات»[٢٣٧].

استمرت السيادة العثمانية على مصر أربعة قرون تقريبا، لم تحرز مصر فى ظلها إلى القرن التاسع عشر أى تقدم فى النواحى السياسية والاجتماعية، بل زادت حالتها فقراً على فقر، وضنكا على ضنك، وبؤساً على بؤس، وسوءاً على سوء. وانحطت فيها كما انحطت فى كل البلاد الخاضعة للدولة العثمانية الحياة الثقافية والفنية والأدبية.... وأصبح الشعب المصرى فريسة لحكم من أسوأ أنواع الحكم التى عرفها العالم. إذ سرعان ما أصبحت البلاد فريسة ارستقراطية حربية من أسوأ الارستقراطيات التى عرفها التاريخ...[٢٣٨].

المد الأوربى:

صاحب تدهور الحكم العثمانى فى الشرق العربى- ذلك التدهور الذى بدا واضحاً منذ أواخر

(٢٣٦) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربى، ١٦٧ و ١٦٨.

(٢٣٧) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢٣٨) مصطفى صفوت، مصر المعاصرة، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٩٢.

القرن الثامن عشر، ظهور تيارات جديدة فى حياة الشرق العربى نقصد بها الزحف الاستعمارى الأوربى.

هذا الزحف الاستعمارى مرتبط بتطور الرأسمالية فى غرب أوربا وانعكاسات هذا التطور فى العالم الخارجى بما فى ذلك الشرق العربى.

فى مصر- فتحت الحملة الفرنسية (١٧٩٨ - ١٨٠١) تاريخ حقبة طويلة من التنافس الاستعمارى الفرنسى الانجليزى استمر حتى الاحتلال البريطانى لمصر سنة ١٨٨٢.

تلا غزو فرنسا لمصر، غزو بريطانيا لمصر عام ١٨٠٧.

ووقفت بريطانيا أمام مشروع محمد على. وهى المسئول الأول عن معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وهى المعاهدة الدولية التى فرضت على مصر ماسمى بالوصاية الدولية.وخلقت هذه الوصاية فرصة واسعة لتدفق النفوذ الاستعمارى الأوربى ولاسيما الانجليزى الفرنسى؛ فكان كل حاكم فى مصر يعكس هذا التنافس الاستعمارى بشكل أو أخر- فعباس الأول يمثل تفوق النفوذ الانجليزى، وسعيد التفوق الفرنسى، وإسماعيل التفوق الفرنسى أولا ثم الانجليزى[٢٣٩].

ورافق تغلغل النفوذ السياسى الأجنبى فى مصر تدفق رءوس الأموال الأجنبية فى شكل شركات كبرى، أو شكل قروض حتى وصل النفوذ الأجنبى إلى اشتراك الدول الأجنبية صراحة فى الإدارة بالرقابة المالية. واشترك وزراء أجانب فى مجلس الوزراء المصرى على أواخر عهد إسماعيل. واستطاع هذا النفوذ أن يحمل الباب العالى على عزل إسماعيل عام ١٨٧٩. وانتهى الأمر بالاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢.

الحركة الشعبية والدستورية:

فى مواجهة تدهور نظام الحكم فى الدولة العثمانية، وإذ عجز هذا النظام عن التصدى للزحف الاستعمارى الاقتصادى المالى ثم العسكرى- بدأ المحكومون يتحركون...

ولكن هذا التحرك كان يتم منذ وقت مبكر كما رأينا فى هبة ١٧٩٥ وبالذات ثورة سنة ١٨٠٥- بقيادة رجال الدين. لابد إذن من أساس نظرى يبرر به العلماء حركتهم- قد يبدو هذا الأساس كامنا فى البداية، ولكنه يتبلور تدريجيا فى بناء فقهى- كما تكشف عن ذلك المناقشة التى دارت بين السيد عمر مكرم والباشا العثمانى عام ١٨٠٥ والتى انتهت بانتصار

---

(٢٣٩) لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، الجزء الأول، ١، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٢ وما بعدها.

إرادة المحكومين فى عزل الوالى المعين من الخليفة العثمانى وتسمية والجديد اختارته الرعية. وتابعنا اضطرار الحاكم الجديد إلى إدخال المحكومين فى أجهزة السلطة، ورأينا الفكر السياسى الذى أقام بناءه الشيخ رفاعه بتوجيه من شيخ الأزهر حسن العطاروورعايته.

ولقد وضح مما سبق كيف أن المكونات الأصلية للجماعة المصرية تشترك جميعاً فى هذا الزحف نحو مجالات السلطة، من خلال عمليات التمصير الشاملة التى كان النظام الجديد يقوم بها وبالنظر إلى الامتزاج القديم بين هذه المكونات والحرص الإسلامى التقليدى على بقاء المجتمع التعددى- كما تجلى ذلك أيام عباس والشيخ الباجورى. ولقد رأينا كيف تواصل التمصير مع بزوغ الشعور الوطنى أيام سعيد وكيف توج ذلك كله بإلغاء الجزية الخاصة التى كانت مفروضة على غير المسلمين.

نقول- إنه كان لابد من وجود بناء فقهى يساند هذا التطور فى الواقع المصرى، لأن ما يحدث كان بقيادة علماء الدين وموافقتهم.

ونحسب أنه وقد فشل «الخليفة- الحاكم» وواليه فى مصر- أى جهاز الحكم الرسمى فى مجموعه- فى حماية الدولة والاهتمام بمصالح الرعيه، فإن هؤلاء المحكومين «بنى الإنسان- خليفة الله» فى أرضه، يتقدمون للنهوض بمسئوليتهم؛ فهم أصحاب المصلحة وهم الذين حملهم الله الأمانة فى أرضه الطيبة- هنا فى مصر، التى يحفظون لها أعمق المشاعر الدينية المسيحية والإسلامية.

ولقد رأينا أن كرامة الإنسان وخلافته لله فى الأرض سابقة على انتمائه إلى جنس أو لغة أو دين. على النحو الذى عرضنا له فيما سبق.

المعيار الوحيد هنا هو صدق الانتماء، والإخلاص للأمانة والاستعداد لأداء الواجبات الوطنية قبل الحصول على الحقوق.

وفى عهد اسماعيل تتابعت موجات زحف المحكومين إلى مجالات السلطة والحكم- ولكن فى أشكال تنظيمية ومؤسسية أكثر وضوحاً وتحديداً وحسماً.

ونجد فى هذه التطورات الجديدة كيف تشترك جميع مكونات الجماعة فى إصدار أخطر القرارات السياسية فى التاريخ المصرى.

ومن خلالها يقوم بناء فقهى قانونى يتحدد فيه مفهوم المواطن ومفهوم الجماعة وتكوينها وطبيعة وحدتها ومصدر السلطة فيها.

ونقطة البداية فى هذا البناء هى عقيدة الإنسان صورة الله وخليفته وحامل الأمانة فى الأرض المسئول عن أدائها أمام من أقامه للخلافة وحمله الأمانة.

التجاء الحاكم إلى الشعب:

ترك سعيد مصر مدينة بحوالى أحد عشر مليون جنيه وهو مبلغ جسيم إذا قورن بميزانية مصر فى ذلك الوقت.

وتولى إسماعيل الحكم فى سنة ١٨٦٣- وفى السنة التالية اقترض من بيت فرولينج وجوشن الانجليزى مبلغ ٥,٧٠٤,٢٠٠ جنيه.

وفى سنة ١٨٦٥ اقترض من بنك الأنجلو مبلغ ٣,٣٨٧,٣٠٠ جنيه.

وفى يناير سنة ١٨٦٦ اقترض من بنك أو بنهايم مبلغ ثلاثة ملايين جنيه(٢٤٠).

ولكن الخديوى لم يكن مطمئنا لحالته المالية. ولذلك اتجه بعين الطمع للملكية الزراعية ليستطيع عن طريقها الحصول على مزيد من المال. وكانت الزراعة قد حققت فى سنوات الحرب الأهلية الأمريكية التى انتهت فى أبريل ١٨٦٥- حققت ازدهاراً كبيراً لتوقف صادرات القطن الأمريكى. إلا أن تدهور الأحوال بدأ بعد ذلك. ووجد إسماعيل أنه لا يستطيع الحصول على شئ من الملاك الزراعيين إلا من خلال مجلس يمثلهم لتقوم علاقته بهم على أساس الثقة. «كان الخديوى حقا يسعى لأن يقيم نظامه الجديد على زعامة الريف والأعيان ليستطيع بهم وبفضل نفوذهم ومكانتهم بسط آرائه وتوجيهاته عليه واستنارة الحكومة بخير السبل لادارته وتدبير المال وقد كانوا جديرين بذلك لمكانتهم بين الناس»(٢٤١) وهكذا أنشئ «مجلس شورى النواب» وصدرت لائحته الأساسية ولائحته النظامية فى ٢٢ أكتوبر ١٨٦٦.

هنا نجد نقلة حقيقية فى نظر «الحاكم- الخديوى المعين من قبل الخليفة» إلى الحكم. لم يعد مطلق السلطة واليد فى إصدار الأوامر وفرض الضرائب- أصبح مضطراً لاستشارة أصحاب الرأى والمصلحة. واعترف باحتياجه إلى «قسيم» (٢٤٢)- لن يكون فى الظروف الحالية صاحب الشوكة العسكرية، ولكن هيئة تمثل المحكومين.

بدأ المجلس كمجرد هيئة رأيها غير ملزم.

ولكن لن يمضى سوى أقل من ثلاث عشرة سنة إلا ويجد الحاكم أن من مصلحته أن يكون رأى المجلس ملزماً لأن هذه الهيئة بصفتها التمثيلية ومن ورائها جموع المحكومين- «بنى الإنسان خليفة الله وحامل أمانته»- هم القوى الحقيقية التى تحمى الدولة فى مواجهة

(٢٤٠) الرافعى، عصر إسماعيل، جـ ١، ص ٥٨، جـ ٢ ص ٢٦ وما بعدها.

(٢٤١) عبد العزيز رفاعى ، فجر الحياة النيابية فى مصر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٤، ص ١٩.

(٢٤٢) انظر ما سبق هامش ٩٨ .

الاغتصاب الذى تمارسة القوى الأوربية، والذى لاتستطيع الخلافة العثمانية دفعه، بل إنها تخضع لسطوته وتتواطأ معه.

وهنا أيضاً تشترك جميع المكونات الأصلية للجماعة الوطنية فى ممارسة سلطاتها، وتطوير اختصاصات المجلس الذى يمثلة. وتصدر عنها أخطر القرارات فى التاريخ السياسى والدستورى والوطنى لمصر.

وسنرى ذلك فى تتابع مواقف النواب عن الجماعة الوطنية والممثلين لمختلف مكوناتها.

على أننا يجب هنا أيضا أن نتابع الطهطاوى وهو يجهد للتعبير عن الحركة الشعبية والدستورية- ولترشيدها فى مؤلفه الهام:

مناهج الألباب:

فلم تكد تمضى سنوات ثلاث على إنشاء هذا المجلس حتى أصدر رفاعه كتابه الثانى الهام: «مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية» الذى طبع عام ١٨٦٩. وهو يعتبر بحق، وبدون إجراء مواجهة صريحة مع الحاكم، بل مع الإقرار بسلطته المطلقة- أى باتباع الاسلوب التقليدى للشيخ حسن العطار- هذا المؤلف يعتبر فى وقت واحد نقداً لسياسة اسماعيل، وبرنامج عمل شامل لمجلس شورى النواب. ولكنه بالإضافة إلى ذلك كله يواجه المشروع الاستعمارى والرجعى بانحياز كامل للرعية التى بعملها يتحقق الدخل القومى. **وهو بذلك يضع الأسس الأولى لمشروع جديد،** تنهض بأعباء تنفيذه وإقامة المؤسسات اللازمة لذلك- الأجيال القادمة.

كتب رفاعه كتابه فى خمسة أبواب، بعد مقدمة فى **ذكر الوطن** وما قاله فى شأنه أصحاب الفطن. وجعل الباب **الأول** فى بيان **المنافع العمومية** من حيث هى وفى موادها ومتفرعاتها وما يتعلق بها، وقسمه إلى فصول ثلاثة- الأول فى معنى **المنافع** وأنها دالة على التمدن والثانى فى **العمل** الذى هو القوة فى إبراز المنافع الأصلية وفى تطبيقه على **الأرض** الزراعية والثالث فى **تقسيم الأعمال** إلى منتجة للأموال وغير منتجة. والباب **الثانى** يقسم المنافع إلى زراعة وتجارة وصناعة فى أربعة فصول. والباب **الثالث** فى تطبيق المنافع العمومية فى الأزمان الأولية على مصر فى أربعة فصول. والباب **الرابع** يقدم تجربة محمد على فى أربعة فصول. والباب **الخامس** فى الآمال الحسنة من الإصلاحات المصرية بمقتضى اصطلاحات الحال العصرية فى أربعة فصول. وجعل **الخاتمة** فيما **يجب للوطن على ابنائه**- من ولاة للأمور، والعلماء والقضاة، والغزاة المجاهدين، وأهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع.

أ- ونقطة البداية فى هذا الكتاب دعوة إلى مواجهة الموجة الشرسة القادمة بالالتصاق

بالوطن أرضا وبشراً: «ما أسعد الإنسان الذى يميل بطبعه لإبعاد الشر عن وطنه ولو بإضرار نفسه.. فصفة الوطنية لا تستدعى فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أيضا أن يؤدى الحقوق التى للوطن عليه.. فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التى يستحقها على وطنه» ويواصل الطهطاوى التقليد الألفى لدى المؤرخين المصريين الذين كانوا يبدأون تأريخهم بفصل فى فضائل مصر. وهو يقيم الرابطة بين المواطنين على أساس **الأخوة والنخوة**. ونجد فى كلامه تطبيقا لما تضمنته صحيفة المدينة المنورة إذ يقول إن جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم لما بينهم من **الأخوة الوطنية**. ويترتب على ذلك واجب «التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه، فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغنائه وثروته. لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية. وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية **النخوة الوطنية**. فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض، والاحتقار، وثبتت لهم المكارم والمآثر ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها» ويواصل الطهطاوى شرح هذا العنصر الأساسى فى المشروع الحضارى، ويقدم فيه اجتهادات بالغة الروعة(٢٤٣).

ب- على أنه فى مواجهة محاولات الحاق مصر بالقوى الأجنبية، يتخذ الرجل موقفاً صلبا حاسما. فهو إذ يناقش ما جاء فى مشروعات الحملة الفرنسية، يستنكر ماتضمنته من أن «التحسينات فى شأن المملكة المصرية يقع معظمه موقع التحقيق لو دامت هذه المملكة فى قبضة الفرنساوية» ويرد بأن هذا كلام «مبنى على شبهة واهية، وهى أن مصر يسوغ أن تحصلها فرنسا أو أى مملكة تكون لها مضاهية - فاعتقاد ذلك من الإيغال المدهى، أو من باب التشهيات الفاسدة، وإنما يقتل النفوس التشهى»(٢٤٤) ويورد ابياتا متنوعة من الشعر.

جـ- ويبدو أن الرجل كان يحس بخطر النفوذ الأجنبى الوافد مع استمرار سياسة الاستدانة. ولهذا نجده فى الفصل الأول من الباب الأول، وفى حذر وحنكة، وإذ يتحدث عن منشآت الخير يستطرد: «وهذا كله انفاق ممدوح وعلاقة القبول عليه تلوح، بخلاف انفاق من يحمل نفسه ولو فى الصدقات فوق ما يطيق، فيعلوه الدين الذى لا يعرف له جهة وفاء، فيدخل نفسه رقبة الظيق، ويعدم الحميم والصديق» ويورد الأحاديث النبوية، وأقوال الحكماء والعامة. ويسخر ممن يستدين حتى لعمل الخير «مع أنه بمعزل عن الحزم والاستقامة، معتمدا على قضاء دينه الذى

---

(٢٤٣) الأعمال الكاملة جـ ١ ص ٣١٩ .

(٢٤٤) الأعمال الكاملة جـ ١ ص ٣١٩ و ٤٧٦.

استدانه بدون باعث شرعى ولا مقتضى سياسى، ومعولا على «سوف» «وعسى» و «لعل».
فهذا هو المديان الذى يتراكم عليه الدين ودين الدين، لا إلى أجل؛ بل ربما لا ينقضى وإن انقضى الأجل. فصدقة من هو بهذه المثابة قل أن تقع موقع الإصابة»(٢٤٥).

د- أما الوسيلة الناجعة للحصول على الموارد فهى «المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية...» والتمدن لديه أصلان معنوى وهو التمدن فى الأخلاق والعوائد والآداب. والثانى تمدن مادى. وهو التقدم فى المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة.

ويقدم الطهطاوى فى كتابه برنامجا شاملا للتنمية فى جميع هذه المجالات ويورد بخبرة العارف بما فى بلده من إمكانيات أنواعاً من المشروعات تستطيع بها أن تنمى دخلها، وتستغنى عن الاستدانة. وهو فى هذا كله لا يخفى أن قصده تنبيه الحاكم وممثلى الرعية إلى مصلحة الوطن الحقيقية. وفى فقرة بليغة فى الباب الأخير من الفصل الأخير نجد فيها لغته التى استخدمها فى التخليص يقول: «ليس من ملوك مصر من تفتخر به الأهالى مثل افتخارهم بالخديو الأكرم، حيث أنه تأسس فى أيامه قواعد عدلية لا تحصى، ومآثر منافعها جليلة لا تستقصى. ولو لم يكن له من المآثر إلا كونه حمل الأهالى على أن يستنيبوا عنهم نواباً ذوى فكرة ألمعية، ليتذاكروا فى شأن مصالحهم المرعية، لكفاه شرفا ومجداً وعزا وسعداً، حيث صار مستوليا على أمة حرة الرأى باستشارتها فى حقائق التراتيب، والتنظيمات التى يراد تجديدها لأجلهم، كما أن له الفخار فى أنه لا يضيع حقوقهم حيث جعله الله أمينا عليها، فبهذه الوسيلة القوية يتمكن من ادعاء ما وجب عليه فى حق الرعايا مع كونه يتمدح بالحكم على رعايا أحرار يتمتعون بحقوقهم ويحظون بمزاياهم. وبهذا أيضاً يكون على يقين من التسلطن المعنوى على النفوس والأرواح وأن يدرك بمساعدتهم إياه فى إسعاده لوطنهم تمام النجاح، حيث القلوب جبلت على حب من أحسن إليها، فقل أن تخلع الرعايا خلعة محبتها القلبية ومودتها الإخلاصية على حاكمها مجانا، فالعاقل من لايحب أو يبغض إلا بسبب من الأسباب...»(٢٤٦).

وإذن فثمة مشروع يشترك الحاكم مع المحكوم فى تنفيذه. ولم يعد من الممكن أن ينفرد الأول بالرأى فى مصالح الأمة. ولقد أصبح أمرا لاجدال فيه أن المحكومين يجب أن يكون لهم وجود حقيقى فى المؤسسات التى تقوم بتنفيذ هذا المشروع.

---

(٢٤٥) ص ٢٦٦ و ٢٨٣.

(٢٤٦) ص ٢٥٠ و ٤٩٧.

هـ - إن الطهطاوى فقيه من فقهاء المذهب السنى، جاء اجتهاده على خلاف الرأى الذى ساد من قبل فى هذا المذهب. وإذا كنا لاحظنا شدة الأحكام التى أصدرها الدارسون على فقهاء هذا المذهب، فإن الفكرة الأساسية التى بنى الفقهاء رأيهم عليها وهى الحفاظ على سلامة الأمة ووحدتها، تعتبر أساساً صالحاً لاجتهاد جديد يراعى تغير ظروف الزمان والمكان. لقد كان «الحاكم» فى الماضى هو ضمان السلامة الوحيدة، ولكن الطهطاوى نظر إلى المسألة من زاوية أخرى - هى «المحكومين».

ففى الفصل الأول من الخاتمة الذى خصصه لولاة الأمور يقول : «فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمرانى إلى قوتين عظيمتين؛ إحداهما القوة الحاكمة الجالبتللمصالح، الدارئة للمفاسد وثانيتهما : القوة المحكومة وهى القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية» فالمحكومون لديه «قوة» مثل الحاكم، ولايمكن تجاوز مصالحهم وحريتهم بالتسامح فى فقدان الحاكم لشروطه.

وفى منطقه أن المحكومين يمكن لهم عن طريق ممثلين عنهم أن يكونوا «قسيم» الحاكم، المشارك له فى أداء واجباته. وهكذا يصبح للوحدة التى تضمن سلامة الأمة، مع فكرة الوطن والمواطنة، مفهوم جديد يحقق نفس الهدف الذى كان يتغياه الفقه السنى التقليدى.

والطهطاوى منحاز للرعية لا للملوك وولاة الأمور. ولذلك فإنه يعرض عن المذهب الذى تكون أحكامه «تلائم ولاة الأمور». ولعل هذا الموقف الفقهى من رائد الفكر السياسى والاجتماعى هو الذى يفسر كفاحه وجهده وتراثه.

يقول فى الفصل الثانى من الخاتمة إنه «بتداول الأيام ودخول أكثر الممالك الإسلامية فى قبضة الدولة العثمانية، المقلد جمهور حكامهم لأبى حنيفة النعمان، انتهى الأمر أن صار حصر القضاء على مذهب إمامهم الذى هو أول من دون الفقه وجمعه وتقدم وسبق من العلماء من تبعه، واختص بكثير من الفروع التى تلائم ولاة الأمور وأعظمها اشتراط أمور كثيرة فى المواسم السلطانية، والفسحة فى اشتراط المعدلة ... بهذا كان مذهب أبى حنيفة أوفق للملوك وأصلح». وأورد فقيهنا من فروع هذا المذهب مايؤكد وجهة نظره. فطبقا لمذهب أبى حنيفة يجوز للإمام أن يؤجر أرض العاجز عن زراعتها ويأخذ من أجرتها الخراج «سواء رضى صاحبها بذلك أو لم يرض» ومنها أن من عزره ولى الأمر لاستحقاقه التعزير فمات فى أثناء تعزيره فلا ضمان عند أبى حنيفة على ولى الأمر. وهذه المسألة موافقة لولاة الأمور. ثم يورد أمثلة أخرى من أحكام المذهب يرى أن فيها مساعدة لولاة الأمور على مشروعاتهم(٢٤٧)

---

(٢٤٧) ص٥٤٣.

وفى حقيقة الأمر فإن اجتهاد الطهطاوى فى مسألة نظام الحكم برعاية الإمام حسن العطار يعتبر اتجاها فى الفقه السنى يستحق الدراسة والتأصيل على هذا الأساس.

و- ويتخذ تقدير الطهطاوى للمحكومين بالإضافة إلى ذلك أشكالا متعددة. فهو يدعو إلى **تعليم أبناء الأهالى مبادئ العلوم الملكية السياسية**: «قد جرت العادة فى البلاد المتمدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف فى البلاد الإسلامية وكتب الأديان فى غيرها قبل تعليم الصنائع. وهذا لابأس به فى حد ذاته. ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية السياسية التى هى **قوة حاكمة عمومية** وفروعها مهملة فى الممالك والقرى بالنسبة **لابناء الأهالى**، مع أن تعليمها أيضاً لهم مما ينسب المصلحة العمومية. فما المانع من أن يكون فى كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية - **الأمور السياسية والإدارية ويوقفهم على نتائجها** ...».

ويورد بعد ذلك كلاماً بالغ الأهمية لابد وأن يؤدى إلى شعور هؤلاء الأبناء بأنهم مشتركون فى صياغة المشروع الشعبى وفى تنفيذه. والطهطاوى بهذا يواصل ماسبق أن ذكره فى «التخليص» عن أهمية الرأى العام والصحف وحرية إبداء الرأى كما وردت فى الدستور الفرنسى. ثم يبرز بالنسبة للملوك أهمية «الرأى العمومى- أى رأى عموم أهل ممالكهم»(٢٤٨).

ز- ويتخذ انحياز الطهطاوى إلى المحكومين شكلا جذريا حين يناقش قضية القيمة فى الإنتاج - يتساءل :«هل منبع الغنى والثروة واساس الخير والرزق هو الأرض ... أو أن الشغل هو اساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة ... فالفضل للعمل، وأما فضل الأرض فهو ثانوى تبعى؟» والإجابة التى يقدمها شيخنا هى أن «منبع السعادة الأولى هى العمل والكد ومزاولة الخدمة .... فمن ذلك يظهر أن أساس الغنى مبنى على كثرة الأشغال والأعمال فهى مصادر وموارد الأعمال، ومنابع للسرور والإقبال»(٢٤٩) ويواصل الطهطاوى تقديم الحجج على صحة رأيه فى عبارات واضحة لاغموض فيها.

كان الرجل يحشد المجتمع كله لمواجهة الكارثة الاقتصادية المقبلة والتى بدأت نذرها تظهر. فهو يحفز الملاك على الاهتمام بالمشروعات الزراعية والتجارية والصناعية. وهو أيضا يريد أن يحقق العدل للأجراء الذين ليس لديهم مصدر للايراد سوى عملهم. وكان يرى أن ظهور الملكيات الكبيرة أخذ يفرز آثاره ويؤدى إلى استغلال الفلاحين. فى حين أن هؤلاء يكونون

---

(٢٤٨) ص ٥١٧ و ٥٢٠ و ١٠٣ و ١٠٦ و ٢٠٥.

(٢٤٩) جـ ١ - ٣١٠ و ٣١١.

الأغلبية العظمى من الشعب وهم فى النهاية الضحايا الذين سيحملون العبء الأكبر الذى سينشأ من الانهيار السياسى والاقتصادى. وإذ يخشى أن يضيع عائد المنافع العمومية فى إنفاق مسرف غير مجدٍ، يعلن أن أصحاب الحق الشرعى فى هذا العائد هم الجماهير التى يعلمها جاء الدخل.

مجلس شورى النواب:

وفى حقيقة الأمر فإن إنشاء مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦ يمثل **خطوة جديدة فى مسار التحام المحكومين لمجال السلطة**. وهى خطوة بالغة الأهمية، تخضع لمبدأ التدرج وهو المنهج الطبيعى فى تطور النظم. ولايمكن التهوين من هذه الخطوة بالحكم عليها بمقاييس العصر الحديث. فالتاريخ الدستورى لكل المجتمعات يسير بهذا المنهج(٢٥٠).

كما أن إنشاء هذا المجلس لايمكن أن يعتبر منحة من الحاكم أو ليزيد من رونق الحكم وبهائه- فلولا حاجة الحاكم إلى «قسيم» يشترك معه فى السلطة ما اضطر إلى تقييد سلطته، بأقل القيود تضييقا عليه.

والحقيقة كما قلنا هى أن خط التطور متصاعد منذ ١٧٩٥، ويسترد المحكومون شيئاً فشيئاً حقوقهم فى أرضهم التى استخلفهم الله تعالى فيها وحملهم أمانة حفظها ورعايتها.

يتكون مجلس شورى النواب طبقا للائحته الاساسية الصادرة فى ٢٢ أكتوبر سنة ١٨٦٦ من ٧٥ عضواً، «من الأهالى التابعين للحكومة ومن أولاد الوطن» ويكون عقده لمدة شهرين من ١٥ كيهك إلى ١٥ أمشير. ويتم انتخاب أعضائه بواسطة عمد البلاد ومشايخها وأعيانها لمدة ثلاث سنوات وجلساته سرية.

ومنذ أول تشكيل للمجلس وحتى النهاية ضم أعضاء من مختلف مكونات الجماعة - مسلمين وأقباط.

وقد حضر الخديوى اسماعيل جلسة افتتاح المجلس وألقيت فيها خطبة العرش، وفيها تباهى الخديوى بما أنجزه جده محمد على وأبوه ابراهيم لمصر من خدمات. وشرح سنده فى إنشاء المجلس: «لأنه من القضايا المسلمة التى لاينكر نفعها ومزاياها أن يكون الأمر شورى بين

---

(٢٥٠) لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، جـ ٢ ص ٢٣ ومابعدها.

الرافعى، عصر إسماعيل، ٢، ص ٨١ ومابعدها.

الراعى والرعية ... ويكفينا كون الشارع حث عليه بقوله تعالى «وشاورهم فى الأمر» وبقوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم» وقال إنه أنشأ المجلس من أعضاء «من منتخبى الأهالى»(٢٥١).

يريد الخديوى أن ينبه إلى أنه ليس مقيداً إلا بحدود الشورى الشرعية - أى التى لا يلزم الحاكم فيها برأى المستشار.

وجاء رد المجلس يربط مجد مصر إلى ماضيها العظيم، وليس فقط إلى عصر جده، فيتباهى المجلس من ناحيته «بسوالف الديار المصرية، (التى) كانت فى الأعصار الخالية رافلة فى حلل المفاخر الحالية، وأن بقية الأقطار كانت تستمد من نبل معارفها الوافر، معترفة بأنها مغترفة فى الأصل من نبل عوارفها الزاخر ...» ورحب المجلس بهذه الخطوة التى أقدم عليها الخديوى «لما يعلمه من أن جمع الآراء فى أمور العالمين، والمداولة فى مصالح الرعية مع عقلاء الوطنيين من مقتضيات حسن النظام ....»(٢٥٢).

وتكشف محاضر الجلسات عن مقترحات نافعة قدمها الأعضاء - فاقترح هلال بك أحد نواب الدقلهية بحث مسألة السخرة ووضع نظام يخفف من حدتها وتم ذلك.واقترح ابراهيم الشريعى بحث مسألة تقسيط الأموال الأميرية، وأحيلت إلى لجنة من خمسة أعضاء: محمد أفندى شعير، ونصر الشرنوبى، وميخائيل اثناسيوس، ومحمد عفيفى، وحميد أبو ستيت.

ووافقت الحكومة على مارتآه المجلس، ولكنها طلبت تأجيل النظر إلى السنة المقبلة فأقر المجلس ذلك. واقترح **ميخائيل افندى اثناسيوس** من نواب المنيا إلغاء **نظام العهد** - وهو نظام وضعه محمد على بمقتضاه عهد إلى الأعيان جباية ضرائب بلاد بأكملها ثم يستوفونها من الأهالى. وأدى هذا النظام إلى ارهاق الفلاحين لأن المتعهدين كانوا يسخرونهم لمصالحهم الخاصة فضج الناس من مساوئه. ولذلك قوبل اقتراح ميخائيل أفندى أثناسيوس بالاستحسان. وانتهت المناقشة بأن قرر المجلس بجلسة ١٦ شعبان ١٢٨٣ فك العهد جميعها ابتداء من سنة ١٢٨٤ هـ ووافقت الحكومة على هذا القرار ونفذته(٢٥٣).

ودارت فى المجلس مناقشات هامة بشأن التعليم، بدأت باقتراح قدمه اتربى بك أبو العز أحد نواب الغربية فى أبريل ١٨٦٨ لايجاد مكاتب لتعليم الأهالى القراءة والكتابة. ودعا النائب محمد حموده .. كل من يرد المساعدة يدفع مايقدر الله عليه لكن النائب يوسف

---

(٢٥١) الرافعى ٢ ص ٨٥.

(٢٥٢) لويس عوض، ٢ ، ص ٣٤.

(٢٥٣) الرافعى، ٩٣ و ٨٤.

عبد الفتاح أضاف بأن «إنشاء المكاتب ليس فقط من الأمور الخيرية لكن يترتب عليه أيضا تعليم وتمدن أبناء الوطن».

وأثيرت **مسألة اختلاف الدين بين التلاميذ** وطرح اقتراح أنه لهذا السبب تفتح البطركخانة مدارس مخصوصة بكل مديرية ويصرف عليها من أوقافها ومن تبرعات الأقباط الأغنياء.

ولكن النائب محمد جمال سارع إلى القول بأن هذه المدارس المقضى انشاؤها يدخل فيها كل من يرغب من اسلام واقباط. أما الأقباط فيكون لهم واحد قسيس مخصوص بالمدرسة لتعليم ديانتهم. وأكد النائب محمد الشواربى هذا الاتجاه بقوله إن الأقباط هم من أبناء الوطن ولذلك يجب أن يكونوا ضمن المدارس التى تعمل بالمديريات. ولخص النائب هلأل المناقشة بقوله: «تفتح بكل مديرية على حسب حالها بقدر معلوم من الأنفار ويكون من عموم الناس غنى وفقير، إسلام وأقباط والكل على حد سوى فى المعاملات».

ثم حضر رئيس الوزارة شريف باشا الجلسة الأخيرة للمجلس وأعلن موافقة الحكومة على «الأفكار السديدة والآراء المتمدنة التى قد احتوت عليها الشورى» وفى شأن دخول المدارس أكد شريف باشا أن كل ما دار من مناقشات «مطابق رأى الحكومة ومستحسن لديها لأن تلك الأصول متبعة فى المدارس المؤسسة الآن وصادر فى حقها أوامر كريمة وموافق لديها أيضا تجويز دخول القسس فى تلك المدارس لتعليم الأمور الدينية لأولاد الأقباط» ثم يضيف «إن الاعتراض فى الأمور الدينية مغاير للعدل والإنصاف»(٢٥٤).

ويفصح تاريخ التعليم فى مصر عن أن المدارس كانت الرحم الذى نما فيه وجدان أبناء الشعب المصرى. فمن وقت مبكر كان التلاميذ المسلمون والأقباط يجلسون متجاورين، ويتلقون نفس الدروس. وكان منهج الدراسة فى المدارس التى تنشئها الجمعيات والمؤسسات القبطية هو نفسه منهج وزارة المعارف: وكان هدف هذه الجمعيات تحرير أبناء القبط من ثقافة المدارس الأجنبية حرصا على عقيدتهم الدينية وتقاليدهم وعوائدهم. وهكذا تجنبت الجماعة الوطنية حدوث اختلاف فى الثقافة القومية العامة. فكان التعليم سواء فى المدارس الحكومية أو الخاصة قبطية وإسلامية - موحداً.

ولقد توالى إنشاء المدارس القبطية منذ عهد سعيد. كما أنشئت مدرسة الأقباط الصناعية ليتخرج فيها من تحتاجه البلاد من مهرة الصناع المثقفين بفضل عالم كبير هو وهبى بك الذى طلب العلم فى الأزهر ووضع كتاب «الخلاصة الذهبية فى علم العربية» فكان من أوائل الكتب

---

(٢٥٤) سليمان نسيم، التربية الدينية من وثائق تاريخنا الحديث، جريدة وطنى ٢٠ مارس ١٩٧٧.

التى ألفت فى النحو كما وضع كتاب «مرآة الظرف فى فن الصرف» وافتتحت مدرسة البنات بحارة السقايين فكانت من المدارس الأولى للبنات ليس فى مصر وحسب بل فى الشرق كله.

وكان رفاعه الطهطاوى يحضر سنويا لامتحان طلبة هذه المدارس. وتقرر إعفاؤهم من الخدمة العسكرية ومنحها الخديوى إسماعيل مساعدات جمة أهمها أنه وهبها ٥٠٠ فدان للإنفاق عليها. كما رتب لها أيضا مائتى جنيه سنويا لم تقطع عنها إلا بعد أن اضطربت ميزانية البلاد واضطرت الحكومة إلى ضغط الإنفاق(٢٥٥).

وإن أول مطبعة حروف فى تاريخ مصر اسسها عام ١٨٦٠ البطريرك القبطى الأرثوذكسى كيرلس الرابع باسم «المطبعة الأهلية القبطية» وتم شراء الأجهزة بكاملها من بريطانيا وبدأت فى الانتاج عام ١٨٧٠. وحتى ذلك الحين كانت المطابع من النوع الحجرى. ولم يقتصر انتاجها على الكتب الدينية، بل «أخرجت مؤلفات ثمينة أحدثت فى الأمة ثورة أدبية كان تأثيرها هائلا فى الأفكار»(٢٥٦).

ولقد أصدر الخديوى اسماعيل أمره بأن يمتحن تلاميذ المدارس القبطية بعد الأميرية أمام لجنة حكومية من كبار العلماء يرأسها اسماعيل باشا الفلكى.

وتنشر الوقائع المصرية وصف حفل افتتاح أول مدرسة إكليريكية لاهوتية فى الكنيسة القبطية فى العصر الحديث يوم ٢٢ طوبه ١٥٩١ (٢٩ يناير ١٨٧٥م) وذلك فى العدد ٥٩٢ الصادر فى غرة محرم ١٢٩٢هـ - غرة امشير ١٥٩١ ش الموافق ٧ فبراير ١٨٧٥ فى الصفحة الثالثة العمود الأول. وقالت «من جملة من انشئ فى الظلال الخديوية الآن مدرسة مذهبية (للكنيسة) القبطية يتقنون فيها ديانتهم أى اتقان» ثم أوردت وصف افتتاح تلك المدرسة التى (يتعلمون فيها) أمورهم الدينية وقواعدهم المذهبية(٢٥٧).

وتتابعت أدوار الانعقاد، ثم دخلت الحياة النيابية منذ سنة ١٨٧٦ عصرا جديدا يمتاز بظهور النهضة والمعارضة فى نفوس النواب، وبدت هذه الروح فى مناقشاتهم وأعمالهم ومواقفهم ... ذلك أن النكبات والكوارث التى حلت بالبلاد من جراء سياسة الحكومة المالية قد حركت خواطر

---

(٢٥٥) سميرة بحر، رسالة، ص ١٧٤ ومابعدها.

(٢٥٦) أنور عبد الملك، نهضة مصر، ١٨٠ و ١٨١.

(٢٥٧) نبيه كامل داود، صفحات مجهولة من تاريخ الإكليريكية فى القرن التاسع عشر، مجلة مدارس الأحد السنة ٢٨، يناير، ص ٧٨ و ٧٩.

لبيب قوسه، مجلة صهيون، أكتوبر ١٩٤٦، ص ٣١٢، ٣١٣.

الناس. فالتدخل الأجنبى فى شئون البلاد وخضوع الحكومة لمطالب الدول وقبولها الوصاية الأجنبية فى شئونها المالية وتعيين الهيئات واللجان الأوربية لتنظيم هذه الوصاية واشتداد الحكومة فى إرهاق الفلاحين بمختلف أنواع الضرائب - كل ذلك جعل الناس يتبرمون بهذه الحالة السيئة ويبحثون فى الوسائل المؤدية للخلاص منها(٢٥٨).

ومع مجئ عام ١٨٧٩، بلغ التدخل الأوربى فى شئون مصر المالية أقصاه، وألف نوبار الوزارة فدخلها وزيران أوربيان. وبدأ المجلس آخر أدوار انعقاده فى ٢ يناير ١٨٧٩. وتفاقمت الأحوال فثار الضباط على الوزارة فى ١٨ فبراير ١٩٧٩ وفى نفس اليوم سقطت الوزارة وألف توفيق باشا الوزارة الجديدة فى ١٠ مارس ١٨٧٩ وفيها الوزيران الأوربيان، اللذان اعتزما التخلص من مجلس شورى النواب لتكون لهما الكلمة العليا فى ادارة شئون الحكومة دون حسيب. وهكذا استقر رأى الوزارة على فض المجلس بحجة أن مدة نيابته انتهت. وعهدت إلى رياض باشا بالتوجه إلى المجلس لابلاغ الأعضاء مرسوم فض الدورة.

وحين تلا الوزير هذا المرسوم فى جلسة ٢٧ مارس ١٨٧٩ رفضه الأعضاء. وقال محمد افندى راضى ان المجلس طلب النظر فى المسائل المادية ولم يرد إليه رد منذ ثلاثة شهور. ولذلك لابد من استمرار المجلس لأجل رؤية تلك المسائل. وأيد ذلك عبد السلام بك المويلحى.

وكان رياض يجهد لفض المجلس استناداً إلى انتهاء مدته. وقال إنه عند إعادة الانتخاب سيصير نظر جميع المسائل. فأجابة باخوم افندى لطف الله «توجهنا إلى البلاد بهذه الكيفية ربما يحصل منه زعزعة للأهالى بناء على الوعد السابق حصوله من حضرات النظار بسبب التشكى الذى حصل من الأهالى، وقيل لهم بأن نوابكم موجودون للنظر فى راحتكم. والأولى أن ننظر المسائل التى قررناها وميزانية المالية، بمعنى أن المجلس يحضر بعد ١٥ بشنس وبعد نهو مدة المجلس لا مانع من تجديد الانتخاب» ولكن رياض أصر على موقفه. فقدم النواب عريضة إلى الخديوى اعترضوا فيها على مسلك الوزارة.

وترتب على ذلك كله أن ثارت الخواطر واضطربت الأفكار وقويت فى النفوس فكرة الكرامة القومية واتجه شعور الناس إلى التخلص من التدخل الأجنبى واسقاط الوزارة الأوربية.

وتتالت الاجتماعات لمحاولة إيجاد الوسيلة الكفيلة بإنقاذ البلاد من الهاوية.

وهنا نتعرف على أحد المواقف المجيدة من تاريخنا الوطنى، كيف يهب الشعب كله بجميع مكوناته، مستعداً للبذل والعطاء من أجل بلاده العزيزة.

---

(٢٥٨) الرافعى، ٢، ١٢٢.

الجمعية الوطنية:

«واجتمع الأحرار فى دار السيد على البكرى نقيب الأشراف ثم فى منزل اسماعيل راغب باشا وزير المالية السابق ورئيس مجلس شورى النواب فى أول نشأته. وعقدوا بداره «جمعية وطنية» تضم صفوة كبراء البلاد وأصحاب الرأى فيها واتفقوا على وضع بيان بما استقر عليه رأيهم ويتضمن **مشروع تسوية مالية** يعارضون به مشروع ريفرس ويلسون ويجعل البلاد قادرة بضمانتهم وكفالتهم على وفاء ديونها، والمطالبة **بوزارة وطنية مستقلة** واقصاء الوزيرين الأوروبيين عنها وتقرير **نظام دستورى للبلاد** قوامه جعل الوزارة مسئولة أمام مجلس النواب» وفى ٢ أبريل سنة ١٨٧٩ وضعت الجمعية الوطنية **«اللائحة الوطنية»** بهذه المطالب. وقالوا فيها: **«فلأجل ذلك نحن عن أنفسنا ونيابة عن أبناء وطننا صممنا جزماً على بذل كل مجهودنا فى تأدية ديون الحكومة وبذل كافة ما فى وسعنا وطاقتنا فى إجراء ذلك. وبذا صار ختم هذا إعلاننا بتصديق ذلك وبأننا متحدون اتحاداً تاماً قولا وفعلا فى الإجراء».**

وبلغ عدد الموقعين على هذه اللائحة أكثر من ثلاثمائة شخص من العلماء والهيئات الدينية والأعيان والتجار والموظفين والضباط. وفى مقدمتهم جميعا **شيخ الاسلام وبطريرك الأقباط**(٢٥٩).

وقبل الخديوى اللائحة. واحتج الوزيران الأوربيان. وكلف الخديوى شريف باشا بتأليف الوزارة. وأقر فى كتابه إليه بموافقته على ما جاء فى اللائحة الوطنية فتكون الوزارة من الوطنيين وحدهم وأقر مبدأ مسئولية الوزارة أمام مجلس شورى النواب.

وتوالت الحفلات الوطنية ابتهاجاً بهذا الانتصار. وفى ٨ أبريل اجتمع بدار السيد البكرى جمع كبير توجهوا بعد الظهر إلى سراى عابدين لتقديم واجب الشكر للخديوى؛ فاستقبل أولا العلماء ومعهم بطريرك الأقباط وتلقاهم بالرعاية والاكرام. ثم استقبل التجار وغيرهم. وأقيمت الحفلات والأفراح ابتهاجا بالعهد الجديد وأقام السيد على البكرى فى داره مأدبة كبيرى يوم الأربعاء ٩ أبريل سنة ١٨٧٩ حضرها الكبراء والعظماء وفيهم بطريك الأقباط وممثلو طبقات الأمة ووجوه البلد وأعيانه. واشترك فيها الخديوى إسماعيل.

وأقر شريف باشا المجلس على استمرار انعقاده، فاجتمع يوم ١٧ مايو سنه ١٨٧٩. وقدم

(٢٥٩) الرافعى، ١٨٠ - ١٨٤.

إليه اللائحة الاساسية (الدستور) ولائحة الانتخاب الجديدتين اللتين وضعتا بناء على اللائحة الوطنية التى أقرتها الجمعية الوطنية، وشكل المجلس لجنة لدراستهما من عبدالسلام بك المويلحى وعثمان الهرميل وعبدالغنى خالد وباخوم لطف الله وعبدالرازق الشوربجى وغيرهم وانتخب المويلحى رئيسا لها.

وطبقا لهذا الدستور لايقبل نائبا من لم يكن من رعايا الحكومة المصرية. ومدة النيابة ثلاث سنين. وتنص المادة الثامنة على أن «**كل نائب يعتبر وكيلا عن عموم الأمة المصرية وليس فقط عن الجهة التى انتخبته**» وطبقا للمادة التاسعة «للنواب الحرية التامة فى ابداء آرائهم وقراراتهم ولا يجوز أن يكون أحد منهم مرتبطاً فى رأيه بتعليمات تصدر له أو وعد ووعيد يوجه إليه».

إلى هنا وصل كفاح المحكومين، من «بنى الإنسان- خليفة الله» وحامل امانته- وصل زحفهم إلى ذروته.

ولكن هذا الكفاح تآمر عليه أعداء البلاد- الدول الأوربية. ووجدت الطريق معبداً فى الآستانة. وأصدر السلطان «إرادة» بخلع إسماعيل وتنصيب توفيق باشا خديويا لمصر. وطير الصدر الأعظم هذه الارادة برقيا إلى اسماعيل يوم الخميس٢٦ يونيه ١٨٧٩. بعد أربعين يوما وحسب من ذروة انتصار الشعب المصرى وممثليه.

وهكذا وقف «الخليفة- الحاكم»، فى مواجهة جهد «خليفة الله- الإنسان»، المحكوم. يقطع عليه الطريق ويحول دون استرداده لكرامته وممارسته الأمانة التى حمله الله إياها فى أرضه.

الثورة العرابية:

وتجئ الثورة العرابية تعبيراً متقدماً عن وعى المصريين بكرامة الإنسان- تمثل ذلك فى المواجهة المباشرة بين ممثل خليفة الله- الفلاح أحمد عرابى المصرى، وممثل الخليفة- الحاكم. وجاء رد الفلاح إعلانا فصيحاً خالداً لكرامة المصرى.

ومع تصاعد كفاح الشعب المصرى دفاعاً عن أرضه الغالية واستقلاله تشتد المواجهة، وتفصح عن أطرافها الحقيقيين، ويتأكد من خلالها المعنى المعاصر لوحدة الأمة- وهى الوحدة التى قام نظام الخلافة لحمايتها والدفاع عنها. واستناداً إلى هذه الوحدة، وتعبيراً عنها تصدر أخطر القرارات السياسية والدستورية فى التاريخ المصرى خلال القرن التاسع عشر.

يقول الدكتور محمد محمد حسين:

«كانت الثورة العرابية بداية تحول خطير فى الوعى السياسى المصرى، فقد كثر الكلام عن حقوق المصريين وعن الحياة النيابية وعن الحد من سلطان الحاكم ومراقبة تصرفاته. وكان أخطر ما تنطوى عليه من دلالة انها مظهر لثقة المصريين بأنفسهم وبقدرتهم على فرض إرادتهم، وبجيشهم وبقدرته على الصمود فى وجه الأجنبى»(٢٦٠).

ذلك أن الأحداث تطورت فصارت المواجهة بين «الخليفة - الحاكم» نفسه فى الآستانة، وليس وحسب مع الخديوى ممثلة فى مصر، وبين «الخليفة الإنسان» - الذى عبرت عن إرادته مرة أخرى بالإجماع «الجمعية العمومية» التى تضم ممثلين لجميع مكونات الجماعة - بصفتهم الوطنية المصرية. وتأكد بهذا المفهوم الواقعى المعاصر لوحدة الأمة إزاء الخطر الاستعمارى الحال متمثلاً فى العدوان العسكرى الانجليزى المستند إلى دعم «الخليفة - الحاكم». ومن خلال هذا كله يظهر السند الحقيقى الذى تقوم عليه سلطة الحاكم الشرعى : إرادة الأمة الموحدة.

ولقد كان هم «أحمد عرابى» وصحبه فى أوامر الأمر مناهضة عثمان رفقى وزير الحربية الذى يمثل العنصر الجركسى والمطالبة بعزله. ولكن مطالب الجيش المصرى تطورت فلم تعد مقصورة على الأمور المتصلة بالجيش وشئون الحرب، بل تعدت ذلك إلى المطالبة بالإصلاح العام الشامل وخاصة الاصلاح الدستورى بإنشاء هيئة ممثلة للبلاد تنادى بمطالبها وتعمل على صيانة حقوقها فأصبحت الثورة العسكرية ثورة مصرية لها أساسها ومبادئها التى ترتكز عليها.

لم يعد الجيش جهازاً للحاكم ولكنه نائب عن المحكومين يطالب الحاكم بالمجلس الذى يمثلهم ويفرض إرادة «الإنسان - خليفة الله» فى مجال الحكم . يتمثل ذلك فى أوضح صورة أثناء المواجهة التى حدثت فى ميدان عابدين بين الخديوى - الذى أجاب على طلبات عرابى:

«كل هذه الطلبات لاحق لكم فيها وأنا ورثت هذه البلاد عن آبائى وأجدادى وما أنتم إلا عبيد حسناتنا» .

وبين أحمد عرابى المصرى أجابه :

«لقد خلقنا الله أحراراً ولم يخلقنا تراثاً وعقاراً - فوالله الذى لاإله إلا هو إننا سوف لانورث ولانستعبد بعد اليوم» (٢٦١) .

---

(٢٦٠) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٣٤.
مصطفى صفوت، المرجع السابق، ص ١٧.

(٢٦١) أحمد عرابى . ص ٢٣٦ .
الرافعى ، الثورة العربية والاحتلال الانجليزى ، القاهرة ، ١٩٣٧ ، ص ١٢٧ و ١٢٨ .

ويروى صاحب جريدة «مصر» فى معرض التدليل على تقدير عرابى لوطنية الأقباط حق التقدير وتقديسه للتآخى معهم إلى أقصى حد أن عرابى لما قوى مركزه ذهب إلى الخديوى توفيق وقال «يامولاى أرى أمراً مدهشاً فى تصرفات الحكومة مع الأقباط المواطنين الأصليين، وليست لهم خدمات عامة فى البلاد كالتى للأقباط - ينعم على كثير منهم برتبة الباشوية وبعضهم يعين وزراء عدة مرات ويتقلدون وظائف راقية. أما الأقباط المواطنون الأصليون والذين قاموا بخدمة أعمال الحكومة بكل أمانة وإخلاص - ليس منهم ولا فرد حاصل على رتبة الباشوية. فهل هذا يجوز يا ولى النعم...» فتأثر الخديوى لكلماته ونفذ طلب عرابى(٢٦٢).

أسفرت جماعة الثوار من الساخطين عن وجهها وجهرت بوجودها فكونوا حزباً سياسياً للمرة الأولى فى تاريخ مصر الحديث، سموه «الحزب الوطنى». ونشر الحزب برنامجه الرسمى فى أول يناير ١٨٨٢. وهو يدل على وعى سياسى صميم، دون تفريق بين الأديان؛ إذ تنص المادة الخامسة من برنامج «الحزب الوطنى المصرى» الذى صاغه الشيخ محمد عبده فى ديسمبر ١٨٨١ على أن :

«الحزب الوطنى حزب سياسى ليس دينياً ، فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه - لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم إن الجميع إخوان ، وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية. وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة الإسلامية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعبر الناس فى المعاملة سواء».

وفى هذه المادة يؤكد الشيخ محمد عبده أن هذا الموقف ليس موقف الحزب وحسب، ولكنه موقفه هو مع زملائه من علماء الأزهر .

وتعبيراً عن التمييز فى الموقف والنظرة بين «النصارى» الأوربيين وبين «النصارى» المصريين - يُفرد البرنامج نصاً خاصاً للنصارى الأجانب الذين لابد من خضوعهم لقوانين البلاد كى يكونوا موضع حب الوطنيين المصريين ورعايتهم. فالجامعة «الوطنية القومية» تضم المصريين على اختلاف الأديان والعقائد (٢٦٣) .

وفى ٢٠ يولية سنة ١٨٨٢ أصدر الخديوى توفيق أمراً بعزل عرابى من وزارة الحربية وعين عمر باشا لطفى محافظ الاسكندرية بدلاً عنه. وبنى أمر العزل على مخالفة عرابى لأوامره ومداومته لعى الاستعدادات الحربية ..

---

(٢٦٢) سميرة بحر ، رسالة ، ص ٢٢٣ .

(٢٦٣) محمد عمارة ، الأعمال الكاملة للأمام محمد عبده ، بيروت ، الجزء الأول ، ص ١٠٧ و ١٠٨ الرافعى، ص ١٤٧ .

وأذاع الخديوى فى الوقت نفسه منشوراً علق فى شوارع الإسكندرية فصل فيه الأسباب التى دعت إلى عزل عرابى من منصبه، ودافع عن نيات الانجليز واحتلالهم الإسكندرية وسوغه بأن الغرض منه المحافظة على الأمن. قال :

«ولم لم يتحقق لدينا أن نية الانجليز والفرنسيس نية استيلاء بل إصلاح، أو كان عندنا أدنى شبهة فى ذلك لكنا أو من يقوم بالمدافعة بأرواحنا وأموالنا إلى أن يقضى الله أمراً كان مفعولا» .

ثم حذر الأمة فى منشورات من الانضمام إلى عرابى ودعاها إلى الامتثال لأوامر الخديوية.

وأذاع الخديوى منشوراً آخر بهذا المعنى وجهه إلى أهالى القطر المصرى كافة دعاهم فيه إلى الانضمام تحت لوائه ومناصرة الجيش الإنجليزى والامتناع عن معاونة العرابيين (٢٦٤).

« الخليفة - الإنسان » يعزل ممثل « الخليفة - الحاكم »:

كان عرابى مرابطاً فى معسكره بكفر الدوار حين أصدر الخديوى أمره بعزله من منصبه. فلم يكترث له واستمر يعد عدة الدفاع ليصد تقدم الانجليز. وأمر بدعوة «الجمعية العمومية» المكونة من خمسمائة عضو من رجال الدين والمجتمع والدولة. تضم ثلاثة من الأمراء وشيخ الأزهر وقاضى قضاة مصر ومفتيها ونقيب الأشراف وبطريرك الأقباط الأرثوذكس والنواب والقضاة والمفتشين ومديرى المديريات وكبار الأعيان وكثير من العمد ومشايخ البلاد.

فلما اجتمعت الجمعية يوم ٢٢ يوليه ١٨٨٢ تليت عليها الأوامر الصادرة من الخديوى والمنشورات التى أصدها عرابى وتولى هذه التلاوة الشيخ محمد عبده . واتفقت الآراء على عدم قبلو عزل عرابى وأصدرت قراراً نص على «وجوب توقيف أوامر الخديوى وما يصدر من نظاره الموجودين فى الإسكندرية كائنة ماكانت لأى جهة من الجهات وعمد تنفيذها حيث أن الخديوى خرج عن قواعد الشرع الشريف والقانون المنيف» (٢٦٥) .

وهكذا أصدرت الجماعة المصرية بجميع مكوناتها ، وعن طريق ممثليها أخطر قرار سياسى دستورى سيادى فى مصر فى القرن التاسع عشر: عزل الوالى ممثل الخليفة الحاكم. الذى يساند عدو الأمة فى مؤامراته وعدوانة عليها. وغنى عن البيان أن هذا القرار الخطير هو تعبير عن السلطة التى تمارسها جماعة المحكومين كلها فى وحدة ودون تمييز .

---

(٢٦٤) الرافعى ، ص ٤٠٠ و ٤٠١ .

(٢٦٥) ص ٤٠٢ .

ويبين مما ذكرناه من قبل - أن هذا ليس أول قرار من نوعه ؛ ففى عام ١٨٠٥ أعلنت الجماهير المصرية عزل الوالى وتسيمة الوالى الجديد. وبعد أقل من ثمانين عاماً تعيد ممارستها سلطتها فى هذا المجال - تمارسها عن طريق ممثلى جميع مكوناتها تأكيداً لإرادتها المصممة على الاستقلال وعلى الحياة معاً - فى مشاركة ومساواة فى إصدار القرارات المصيرية الى تحدد مسار الحياة .

إن هذه الممارسة المضطردة هى الأساس فى بناء فقهى لاهوتى سياسى دستورى يعبر عن سيادة الإنسان خليفة الله وعن ممارسته وسلطاته فى مجال الحكم .

ولم تنهض الدولة العثمانية بإرسال قوة إلى مصر تعيد بها النظام إلى هذه الولاية ، وتثبت سيادتها عليها. وقنعت بإرسال الوفود الى لاتملك زى عمل إلا الاستقبالات والمجاملات وقبض الرشا ثم الرحيل. واستسلمت لمناورات الانجليز إلى أن تمكنوا من تنفيذ مخططهم - ثم استخلصوا من السلطان بياناً بعصيان عرابى ... (٢٦٦) .

ذلك أنه فى ٥ سبتمبر ١٨٨٢ وقعت انجلترا وتركيا اتفاقاً نص على أن يعلن السلطان عصيان عرابى. وأعلن السلطان ذلك فى منشور طويل نشرته صحف الأستانة يوم ٦ سبتمبر.

وقد ابتهج الخديوى بذلك وعهد إلى سلطان باشا توزيع نسخة من جريدة الجوائب التى نشرته، والاتصال بضباط الجيش المصرى لاطلاعهم عليه ووزع عليهم منشورات بهذا لمعنى.

وأحدثت المنشورات تأثيراً كبيراً فى حالة الضباط المعنوية ، ويقول عرابى إنه رأى تأثيرها بادياً فيهم (٢٦٧) .

يقول الدكتور عبد المنعم الجميعى أنه :

«عندما نشبت الحرب بن العرابيين والانجليز لم يكن فى خزائن الحكومة - كما يذكر عرابى- درهم ولادينار. لإن المراقب الانجليزى كولفن كان قد أخذ الأموال الموجودة فى خزينة المالية ونقلها إلى سفن الأسطول الانجليزى. لذلك قام الأهالى على اختلاف مشاربهم بإعانة الجيش بما يلزمه وشملت هذه التبرعات أصناف الحبوب المختلفة من قمح وفول وأرز وشعير وبصل وعدس وغيره.. فضلاً عن بعض التبرعات المالية... والمتفحص فى أسماء الذين تبرعوا ببعض أموالهم ومزروعاتهم للثورة يجد بينهم المسلم كما يجد القبطى، ومن أبرز الأسماء القبطية التى تبرع أصحابها لمساعدة الثورة ميخائيل اثناسيوس وأخوه حنا اثناسيوس من

---

(٢٦٦) الرافعى ١٦٧ و ٢٩٠ و ٢٩٦ ومابعدها و ٢٣٩ لويس عوض ١ و ٢٥٧ وما بعدها .

(٢٦٧) الرافعى ص ٤٤١ وما بعدها .

أشرويه بالمنيا كما تبرع رفله خزام من ناحية قلوصنا بمديرية المنيا وتبرع أيضاً للثورة من العائلات القبطية عائلات عبد النور أقلاديوس بجرجا ويوسف عبد العال بملوى. ولم يقتصر الأمر على التبرعات بل تحمست الأمة لقتال الانجليز أعداء الوطن فهب الأهالى مسلمون وأقباط للدفاع عن وطنهم. وأعلن النديم خطيب الثورة العرابية أن الحرب بين مصريين وغزاة وليست بين مسلمين ومسيحيين» (٢٦٨) .

وأعلن بطريرك الأقباط أن الإنجليز خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة التى تدعو إلى السلام وعدم الاعتداء. ومن ثم كان الإنجليز فى نظر النديم والمسيحيين المصريين - فوق أنهم غزاة مغتصبون - خارجون على دينهم . ولذلك كانت صفوف الأمة متراصة فى حربها الوطنية الكبرى (٢٦٩) .

ويروى أحد شهود العيان لأحداث الثورة أن عرابى أرسل إلى جميع المديريات والمراكز برقيات نشرت فى جميع القوى والكفور جاء فيها: «كان عرابى حامى الديار ماراً ذات يوم فى خط النار بجهة كفر الدوار فاستوقف نظره شيخ هرم قد حنت الأيام ظهره وخط المشيب رأسه . فمنظر الشيخوخة استوقف نظر عرابى باشا فاستدعاه إليه وقال له: يا أبت أنا أرى شيبك لايسمح بوجودك بين صفوف المقاتلين فلك أن تستريح كما تشاء. قال الرجل له : كيف تحرمنى من أن أجود بدمى فدية عن بلادى من المغيرين عليها ، وأنا ، وإن كان أولادى ثلاثة هناك أيضاً فى ميدان القتال، ولكنى لم أود إلا أن اشترك معهم. فقبله عرابى فى جبينه وسأله عن أسمه ولقبه فقال: جرجس بقطر من أهالى مركز ملوى بالمنيا » (٢٧٠).

كان خطيب الثورة العرابية يخطب الجماعات ليلاً ونهاراً وفى كل ناد واجتماع بوجوب جعل الارتباط متيناً بين المسلمين والأقباط وبأن لايجب أن يكون هناك أقل فارق بين بعضهم البعض. وتخير زميلاً فى المناداة بهذه الدعوة هو أحد الشبان الأقباط اسمه مرقص نبيه ، وكان هذا أيضاً خطيباً فصيحاً قوى الحجة يضرب على هذه النغمة حتى أصبحت الرابطة القومية ثابتة الدعائم. وكانت تعليمات ومبادئ جميع زعماء الثورة وأفرادها بلا استثناء أن لايقول أحد هذا قبطى وذلك مسلم. حتى أنهم كانوا يزورون البطريرك كيرلس الخامس بلا انقطاع ويطلبون منه الدعاء(٢٧١) .

---

(٢٦٨) عبد المنعم إبراهيم الدسوقى الجميعى ، الثورة العرابية بحث ودراسات وثائقية ، القاهرة ١٩٨٢، ص١٦٦، ١٦٧ والمراجع .

(٢٦٩) على الحديدى ، عبد الله النديم ، سلسلة أعلام العرب ، ص ٢١٤ .

(٢٧٠) تادرس شنودة المنقبادى ماذا رأيت فى الثورة العرابية ، المجلة الجديدة ، مارس ١٩٣٠، ص ٦١٢ و٦١٣ . سميرة بحر رسالة ، ص ٢٢٣ و ٢٢٤ .

(٢٧١) سميرة بحر، ٢٢٢.

وهكذا حين ثبت أن «الخليفة - الحاكم» أصبح يمارس سلطانه على خلاف القصد الأساسى من إقامة النظام السياسى فى الجماعة. بدأ تحرك المحكومين - الذين هم بنو «الإنسان خليفة الله فى أرضه» - وحامل الأمانة المسئول عنها أمام باريه .

ولأن مكونات جماعة المحكومية متعددة ،

ولأن كرامة الإنسان وخلاقتة وصفته كحامل للأمانة تعم البشر جميعاً ..

فإن دخول المحكومين إلى مجال الحكم كان على أساس صفتهم الإنسانية المشترك على مدى العصور. وأنهم كلهم محكومون، وقد خضعوا على مدى أجيال طويلة لنظم حكم كانت وهى تقيم جداراً سميكاً بينهم وبين الحاكمين، تصنع امتزاجاً موضوعياً فيما بينهم .

إلى أن أتيحت لهم فرصة التحرك - فزحفو صبحة إلى مجالات الحكم واحتلوا مراكزهم فيها معاً ، ودون تفرقة .

وإزاء هذه الإرادة المصممة الواثقة لم يكن مناص لأعدائها إلا الغزو العسكرى . ولكن - وكما هى القاعدة فى مسار التاريخ المصرى ، يستجمع المصريون قواهم استعداداً لجولة جديدة ومن الواضح أن زحف المحكومين إلى مؤسسات الحكم إنما كان فى إطار مشروع حضارى تحشد من أجل تنفيذه كل إمكانيات الجماعة البشرية والمادية .

ولقد كان هذا المشروع فى بدايته م وضع الحاكم - محمد على - وحده ، لتحقيق مطامحه ومصالح عائلته . ثم فشل ذلك كله بالهجوم الأجن ، وانهارت مؤسساته .

لكن إرادة المحكومين لم تقهر ؛ ومع الصحوة الجديدة كان ثمة مشروع عالمى جديد ينشط ، وهدفه إدماج مصر فى السوق الرأسمالى العالمى وتسخير مواردها وحكومتها لصالح الدول الأوربية .

نقول إن إرادة المصريين لم تقهر - ففى مواجهة هذه الموجة الأجنبية العدوانية تبدأ مقاومة المصريين ليس وحسب فى المجال السياسى والدستورى - ولكن أيضاً فى مجال التنمية الشاملة .

وهكذا بدأ الطهطاوى يدعو إلى الاهتمام بالمنافع العمومية وإنشاء الشركات واشتراك الأهالى فيها ليكون المشروع ملكاً لهم، والعائد إليهم لا للحاكم الفرد أو للمصالح الأجنبية. وفى نفس الوقت رأينا هذا المفكر الملتزم يوجه النقد - بقد مايستطيع ، إلى تراكم الديون التى كان الخديوى يقترضها. بل وجدناه يطرح سؤالاً خطيراً عمن يستحق العائد - المالك أم العامل.

وهكذا يفرز المشروعُ الوطنىُ - المثقفَ الملتزمَ ، الذى تكون الحركة الشعبية بالنسبة له هى الدافع والضابط والموجه .

أما فى غياب المشروع، أو فى الانفصال عن حركة شعبه ومصالحه - يظهر المفكر النظرى

الذى لايعبر عن وجدان شعبة ومصالحه، وأيضاً الفقيه المنطوى غير المجتهد الذى ينظر إلى خارج المكان والزمان .

الفصل السادس

مصر الانتصار ١٩١٩

يعبر المستشار طارق البشرى عن موقف المصريين ووجدانهم وعملهم أثناء ثورة ١٩١٩ فيقول :

«وثق المصريون من أنفسهم ومن ابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماماً من هذه الناحية. واستغنوا عن أى احتياج للتبرير أو للدفاع عن النفس، وغاب مايمكن أن يسمى «بالمسألة الطائفية» من أفق الحياة السياسية والنشاط السياسى.

«وبدوا فرحين واثقين كإنسان وجد نفسه، وأمن ظهره.

«ولكن بقى عملهم النضالى توثيقا لعرى الامتزاج بين فئات الشعب، ويقظة وحذرا تجاه أى حادث يُراد استغلاله فى هذا الشأن ...

«وبدا الناس فرحين بما أنجزوا فى هذا الشأن : **شعب حقق ذاته**، وأنجز فى ذلك نجاحاً وجده خليقاً بالفخر والاعتزاز...» هذا كله «... يفسر الحماس الشديد الذى أبداه القبط والمسلمون، والشعور بالانتماء للأصل المشترك، المصرية الجامعة. وثقة الجانبين فى بعضهم البعض، وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال ...»(٢٧٢).

من أجل هذا فإن ثورة ١٩١٩ تمثل ذروة انتصار الإنسان المصرى عبر تاريخه الطويل. وكانت محصلتها هى تكامل مقومات كرامة هذا الإنسان والاعتراف بحقوقه فى وطنه إذ تكاملت هذه المقومات وتزامنت وارتبطت فيما بينها :

الاستقلال الوطنى

ووحدة مكونات الجماعة

والممارسة الديمقراطية

والمشروع الوطنى

وثبت من واقع الخبرة التاريخية أن **الاستقلال قرين وحدة الشعب**، وأن التأثير بينهما متبادل، بحيث أن طريق استكمال الاستقلال الوطنى هو نفسه طريق الوعى بالوحدة، والمشاركة والمساواة. ووضح أن **ركيزة الاستقلال الوطنى هى كرامة الإنسان المواطن وضمان حقوقه كاملة، ووحدة مكونات الجماعة**. وحين جاء الإقرار بسيادة الدولة المصرية كان ذلك تعبيراً عن سيادة وحدة الجماعة.

ويبين من مسار الممارسة الديمقراطية أن الأوقات التى عرفت فيها مصر **حرية الانتخابات**

---

(٢٧٢) المسلمون والأقباط، ١٤١ و ١٤٣ و ١٥٣.

كانت هى بالذات الأوقات التى جاءت فيها المجالس النيابية ضامنة أكبر تمثيل لكافة مكونات الجماعة. لأنه حين تطلق الحرية للوجدان الشعبى، فَثَمَّ الرضا والقبول والثقة المتبادلة، واستبعاد الهيمنة. ويصبح المجلس النيابى تعبيراً مكافئاً للشارع حين كانت تمتزج فيه الجماهير أثناء الثورة دون تصنيف أو إجراء حسابات إحصائية أو تحديد أعداد. وتكتمل القاعدة بعكسها: فترات المساس بالديمقراطية على مستوى المجتمع يصاحبها نقص مكوناتها فى المجالس التمثيلية.

ثم يأتى **المشروع الوطنى** - الديمقراطى: إن تكامل مقومات كرامة الإنسان المصرى وضمان حقوقه لايتحقق إلا فى إطار هذا المشروع.

ومن المفهوم ان المشروع الوطنى هو عملية تاريخية تطورية مستقبلية، يستقطر فيها الشعب خبرة تاريخه ويواصل الكفاح لتطوير هذه الخبرة لتستشرف مستقبلاً أكثر ازدهاراً.

وقد تزدهر جوانب من هذا المشروع فى فترة ما - كما فى وقت النضال من أجل الاستقلال الوطنى، كما ظهر ذلك فى مجلس شورى النواب وعند مواجهة الغزو الإنجليزى ومنذ مارس ١٩١٩، وكما وضح أثناء مقاومة أحزاب الأقلية أثناء الانتخابات التى كانت تجريها.

وقد تطغى بعض جوانب المشروع على جوانب أخرى - كما أثناء إجراءات التغيير الاجتماعى التى كانت تقوم بها ثورة ١٩٥٢، حين تراجع الجانب الديمقراطى وترتبت على ذلك آثار خطيرة.

ولعله قد وضح من الفصول السابقة أن ماحدث على أرض مصر بدءاً من مارس ١٩١٩ لم يكن شيئا جديداً، بل إنه فى **الحقيقة الثمرة الطبيعية لمسار تاريخى طويل بدأ منذ** قرون بالغة القدم - وقد تابعناه منذ مجئ المسيحية فاللقاء مع الإسلام إلى أن بدأ الشعب العظيم ينهض...

«فالإنسان - خليفة الله» يواصل تقدمه ليسترد حقوقه التى منحها الله إياه. وليمارسها بالاشتراك مع إخوته الذين لهم هذه الحقوق دون تفرقة بحكم أنهم من بنى الإنسان.

وفى هذا الإطار تأتى ثورة ١٩١٩ - استجمع فيها الشعب المصرى كل قواه الكامنة،وطموحاته الدفينة. وواصل بها حركته التى لم تتوقف عبر العصور على مدى عشرين قرنا - على الأقل :

من أجل حرية الإنسان المصرى فى مواجهة الرومان الوثنيين والبيزنطيين المسيحيين. وبدأ الخطوات الأخيرة نحو تحقيق حلمه القديم - أن تكون بلاده مستقلة ككنيسته وأن يجعل من

«جنة الله - مصر» المدينة المنورة، التى تلتئم فيها كل مكوناتها الشعبية لتكون أمة واحدة. يُحترم فيها «الإنسان - خليفة الله»، وتعلو بها كرامته ويمارس حقوقه. ويواصل حياته المشتركة التى بدأت بلقاء عمرو وبنيامين، ويطور ذلك اللقاء ويدفعه إلى مزيد من الوحدة.

ويجنى ثمار كفاحه المتواصل فى مواجهة الفرنجة والمغول والعثمانيين، والفرنسيين، والإنجليز.

وهكذا انطلقت طاقات الشعب لاسترداد كرامة الإنسان وحقوقه التى قررتها له المسيحية والإسلام.

المهم فى هذا كله أن استكمال المشروع عملية مستمرة تاريخية تطورية مستقبلية.

والأهم أن يحذر الشعب الردة إلى ماض متخلف، أو التنازل عن جانب من المشروع تحت وطأة ظروف عارضة، أو فقدان النظرة الواثقة إلى المستقبل.

أ- وسنتابع ماحدث فى مصر من يقظة بعد صدمة الهزيمة والاحتلال.

ب- ثم الدروس المستفادة من أزمة الشعب فى سنوات المخاض مابين الاحتلال والثورة.

جـ- لنقدم كيف بدأت جميع مكونات الجماعة بأداء واجباتها الوطنية فى أخوة ونخوة وسخاء. والمبادرات التلقائية فى هذا المجال ...

وفى هذا كله نتابع المعاصرين للثورة وهم يروون فى مذكراتهم وكتاباتهم ما كان يجرى فى مصر وقتئذ. ولقد قلنا منذ البداية اننا سننقل ذلك كله كما كتبه أصحابه، محاولين أن نعيش مناخ الأحداث وقتئذ.

د- ونخص بالذكر «العلم الجديد»، «علم الثورة» الذى بعثته الجماهير من تراثها الوطنى والثقافى الدفين، ورفعته ليكون شعارا وتعبيراً عن انتصارها المعاصر.

هـ- ليأتى الدستور عام ١٩٢٣ تعبيراً عن إجماع الجماعة وإنجازاتها. وتتأكد هذه الإنجازات فى الممارسات السياسية والدستورية التالية مباشرة.

و- وكما رأينا فى المراحل السابقة، فإنه كما أن كل تحرك شعبى أصيل يبلور محصلة المسار السابق، فهو أيضا يحمل فى أحشائه جنين المرحلة القادمة. وهكذا نرى أن ثورة ١٩١٩ وقد أرست أسس الاستقلال الوطنى ووحدة مكونات الجماعة، فإنها استشرفت طموحات الشعب الاجتماعية والقومية، التى سيجهد من أجل تحقيقها فى مرحلة لاحقة.

يقظة بعد الهزيمة :

بدأ التخلخل الخطير فى السيادة العثمانية على مصر - كما رأينا - من خلال عزل الشعب لوالى السلطان وفرض رأيهم بتسمية وال جديد - واصل بدوره، وتابعه فى ذلك الحكام من عائلته، الخروج من القبضة العثمانية إلى الاستقلال بمصر.

ولكن محاولات التحرر هذه لم تكن إلا معركة فى مجال معين، وقت أن كان ثمة هيمنة أبشع - المد الاستعمارى الأوربى - تنشر ظلها القاتم على مصر من منافذ أخرى فتحها الحكام على أنفسهم وعلى الشعب المحكوم.

وبينما المصريون يجهدون لاستنقاذ حكم بلادهم لأنفسهم من تسلط الخديويين، ومن استعمار الأوربيين لم يكن الخليفة العثمانى يهتم إلا بمصلحته - كيف تعود مصر إلى سيادته. فلعب بكل ورقة ممكنة - إلا ورقة الشعب المصرى : تواطأ مع الأوربيين فعزل اسماعيل أثناء المد الشعبى والدستورى الذى استطاع ممثلو الشعب إنجازه واستخلصوا فيه من الحاكم المطلق إقراراً بقبوله تقييد سلطانه ووضعوا مشروعا مصريا لسداد الديوان.

وساند السلطانُ الخديو الخائن المدعوم بالأساطيل والجيوش الإنجليزية وأعلن عصيان قائد الثورة المصرية وبذلك أجهض ثورة الشعب ومنح التبرير للاحتلال الإنجليزى الذى ماجاء إلا لإقرار السلطة الشرعية (!) على نحو ماجاء فى بيانات الخديو الخائن.

وكان من الحتمى أن يخسر الخليفة العثمانى كل شئ، لأنه لم يدرك أن الورقة الرابحة الوحيدة هى الشعب المصرى، وأن التبرير الوحيد المقبول لأية علاقة بينه وبين مصر هى دعم كفاح شعبها لاسترداد حقوقه وكرامته.

خسرت الدولة العثمانية كل شئ فى مصر، بدعم الحاكم الخائن، وبإجهاض الثورة المصرية، وبإسباغ الشرعية على الاحتلال الإنجليزى. وانتهى الأمر بإعلان الحماية على مصر وزوال السيادة العثمانية عنها فى أواخر عام ١٩١٤. وخسرت مصر ثمار كفاحها المستمر.

كان من الحتمى أن يخسر «الخليفة - الحاكم» كل شئ، لأنه لم يدرك أهمية «خليفة الله - الإنسان»، ولم يفهم أن أى شرعية للأول لايمكن أن تتجاهل رأى الثانى ومصالحه وطموحاته.

وانتهت الثورة العرابية بسجن زعمائها وتشريدهم واستولى اليأس على الناس، وفشا فيهم روح التخاذل ...

وعلى الرغم من هزيمة عرابى واحتلال الانجليز مصر، فإن الأحشاء المباركة الولود، بدأت تحتضن الأجنة وتربيها - كى تدفع عن مصر عار الهزيمة والاستسلام(٢٧٣).

لقد قضى الإنجليز بكل قوة على الثورة العرابية المصرية فى سنة ١٨٨٢، ولكنهم لم يستطيعوا أبداً القضاء على الشعور القومى الذى نما خلال القرن التاسع عشر؛ لقد ظلت القومية المصرية، وظل الشعور الوطنى حيا ناميا - بالرغم من الاساليب الاستعمارية التى قررها دوفرن ونفذها كرومر.

لم تنجح وسائل الاستعمار : من اضطهاد من يعتز بقوميته، أو تقريب لبعض الطبقات أو الطوائف، أو العمل على ايجاد التفرقة بين مكونات الشعب، أو شراء الذمم أو الضمائر، لم تنجح كل هذه الوسائل فى إضعاف القومية المصرية بل على العكس - كلما زادت انجلترا إمعانا فى محاربة القومية المصرية، زاد يقين المصريين بمستقبلهم.

وبعد الاحتلال كانت انجلترا لاتلقى بالا كبيراً إلى الرأى العام المصرى فى أول الأمر، وكانت ترى أنه يمكن قمعه بوسائل القوة من الاضطهاد والاعتقال والتشريد إذا استلزم الأمر.

وأما من حيث حقوق المصريين فقد ألغى الإنجليز مجلس النواب القديم وانشأوا نظاماً صوريا - به يعرفون رأى المصريين دون أن يتقيدوا فى شئ بهذا الرأى(٢٧٤).

وارتفع صوت المؤيد باسم الـوطن والوطنية بعد الاحتلال، وقد ظهر العـدد الأول منها فى أول ديسمبر سنة ١٨٨٩.

ولم يمض أقـل من ثلاث سنوات حتى ظهر العـدد الأول من مجـلة الأستاذ فى ٢٣ أغسطس ١٨٩٢، حمل فيها عبد الله النديم على الاستعمار وأعوانه فى عنف لاهوادة فيه، مستأنفا جهاده الذى بدأه مع عرابى رغم ماذاق فى سنى اختفائه العشر من آلام.

كتب النديم فى ١٣ سبتمبر١٨٩٢ مقالاً بعنوان «الجامعة الوطنية والاختلاط العمرانى» بدأه ببيت شعر يجعل الجماعة شخصاً واحداً - إنساناً :

لاتعمر البلدان إلا إن رأت   مجموع مَنْ فى أرضها إنساناً

على أن للبيت معنى آخر - فالشاعر يقصد إلى الوحدة، وأيضا إلى أن يكون كل من فى الأرض محفوظ الكرامة مصان الحقوق باعتباره إنساناً. ثم يتحدث على وجه الخصوص عن بلاده :

---

(٢٧٣) محمد محمد حسين، ١، ١٤٢.

(٢٧٤) صفوت، ص ٧٨ و ٣٦ و ٦٤.

«كانت مصر مخصوصة بجامعة وطنية لم يسمع بمثلها فى الأقطار إذ كان (المسلمون) مع (الأقباط) كأهل بيت يتعاونون على المعاش ويتعاورون الأعمال ويتقاسمون النظر فى شئون البلاد ويتعاضدون على حفظ الوطن من طوارئ العدوان.

فكنت تسمع بالشوارمن المسلمين والنصارى فى الشام والبلغار وهرسك ورومانيا وكريد وغيرها، ولاتسمع يوما بوقوع فتنة دموية بين المسلمين والأقباط لشدة الرابطة بينهم. حتى فى الحروب الصليبية التى تحرك لها عالم أوروبا برمته وامتدت قرنين، وكان لمصر فيها الشأن الأكبر واليد القوية لم يسمع أن مسلما تعدى على قبطى مع اشتعال نيران الحروب».

ويضيف فى وصف الامتزاج والوحدة فى مصر، بأن «من دخل الديار ورأى هذا النظام البديع وتوحيدالجامعة الوطنية حكم بأنهم على دين واحد ومن جنس واحدا - فلا يعلم أنهم مختلفون دينا إلا عندما يسمع صوت المؤذنين ودق الأجراس».

ولم يكن يمل من تكرار القول والتنبيه إلى هذا الموضوع فى مختلف أعداد مجلته[٢٧٥].

وقد تنبه **مصطفى كامل** من وقت مبكر إلى ضرورة الحرص على الوحدة بين الأقباط والمسلمين. ففى سنة ١٨٩٧ قال فى خطبة له بالإسكندرية «إن المسلمين والأقباط **شعب واحد**، مرتبط بالوطنية والعادات والأخلاق وأسباب المعاش، ولايمكن التفريق بينهما إلى الأبد» وكرر ذلك فى سنة ١٩٠٠ إذ كتب :«اننا نادينا بأعلى صوت ان المسلمين والأقباط **أمة واحدة بل عائلة واحدة**. وقلنا إن الدم الذى يجرى فى عروق أغلب مسلمى مصر هو نفسه الذى يجرى فى عروق الأقباط وأن أول واجب نحو الوطن هو الاتحاد التام بين ابنائه»[٢٧٦].

وقد ضم الحزب الوطنى المسلمين والقبط. فكان ويصا واصف ومرقس حنا عضوين فى اللجنة الإدارية الأولى للحزب.

وعرف الأقباط لمصطفى كامل فضله. قال مرقس حنا باشا فى تأبينه يوم ٢٠ مارس سنة ١٩٠٨ :

«إنه كّون الوحدة الوطنية، وأرانا طريق الإخاء والحرية، فصار التآلف بيننا قاعدة ثابتة. وإن الشبيبة المصرية لاتعرف غير أنها الشبيبة المصرية، وأن لا واجب عليها إلا خدمة المصريين».

وتابع **محمد فريد** منهج مصطفى كامل؛ قال فى خطبة له بالاسكندرية سنة ١٩٠٨: «انبذوا

---

(٢٧٥) الأستاذ، طبعة كتنجانة، القاهرة، ١٩٨٥. انظر عدد ١٧ يناير و ٢١ مارس ١٨٩٣

(٢٧٦) سميرة بحر، رسالة ص ٢٦٥.

الشقاق والاختلاف الدينى، وكونوا جميعا إخوانا - أبناء وطن واحد. أى كونوا مصريين قبل كل شئ»(٢٧٧).

دروس سنوات المخاض:

كان قد مضى على الاحتلال البريطانى لمصر ٣٧ عاماً. قام الشعب خلالها بمحاولات للخلاص، وتعرض لامتحانات قاسية، وخرج من ذلك كله بحصيلة ثمينة من الخبرة، كانت ركيزته وهو يحقق انتصاره الحاسم على القوى الخارجية والداخلية التى تبدد طاقته وتغرس الضعف فى كيانه.

فى هذه الفترة اكتشفت مصر أولا - أنه ليس ثمة أمل يرجى فى الاعتماد على قوة خارجية - فرنسا أو تركيا - يمكن أن تقف نداً لدولة الاحتلال.

وثانياً - أن الاستسلام لمحاولات الوقيعة بين مكونات الجماعة لن يفيد منها أى منها - بل ستكون الحصيلة كسبا للمحتل الذى سيبدى لكل فريق تعاطفه، ويظل فى النهاية هو الحكم الذى لايستغنى عنه طرفان غفلا عن صالحهما المشترك ولم يبصرا المستفيد الحقيقى من النزاع المفتعل بينهما.

فعلى العكس من سياسة الحكام التقليدية فى مصر، وهى التحالف مع إحدى الدول العظمى لمناوأة نفوذ الدول الأخرى - محمد على وسعيد واسماعيل مع فرنسا لمواجهة تركيا وانجلترا، على العكس من ذلك، فإن «**أمجد مافى ثورة ١٩١٩ أنها كانت ثورة أمة متماسكة تقف وحدها بلا أصدقاء أقوياء ولا دولة عظمى تقف إلى جوارها فى وجه الإمبراطورية التى لم تكن الشمس تغرب عن أملاكها**» لقد خرجت انجلترا من الحرب أعظم دولة فى العالم، واعترف أصدقاؤها وأعداؤها بمركزها فى مصر. وهكذا «كان على الوفد أن يدخل معركة الكفاح مع انجلترا بغير سلاح سوى الوطنية، وبغير حليف أو نصير خارجى يؤيد مطالبه»(٢٧٨).

«لقد أحب الناس عباساً الثانى فى صدر حكمه، ولكن الحال لم يدم على هذا المنوال، فقد تضعضع عباس وخار عزمه أمام ماوجهه إليه كرومر من تحد متواصل. ولم يدر ماذا يصنع - هذه هى فرنسا وروسيا تشجعانه على مقاومة النفوذ الانكليزى، ثم تتخليان عنه فى المآزق...

---

(٢٧٧) أحمد محمد الحوفى، وطنية شوقى، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٤١٨.

(٢٧٨) لويس عوض، ١، ص ١٢٤ صفوت، ١٠٦.

«بدا لعباس بصيص ضئيل من الأمل يشع من باب الخليفة فى تركيا. فتتبعه وطرق باب السلطان عبد الحميد يرجو أن يجد عنده الملجأ من كرومر. وارتمى بين أحضانه كما يرتمى الطفل بين يدى أبيه طلبا للحماية من كلب ضار. وخيل إليه أن السلطان سينصفه، فبالغ فى إذلال نفسه له والتأدب بين يديه. ولكن عبد الحميد كان غارقاً فى متاعبه الخاصة. وكان هو نفسه عاجزاً عن مقاومة الدول الأوربية والتخلص من نفوذها، وفى مقدمتها انكلترا، فكيف يدفع الضر عن غيره من لايستطيع دافع عن نفسه ...

«واضطرب تفكير عباس. وراح يتخبط فى تصرفاته. فهو تارة يفر من الانكليز إلى تركيا، وهو تارة ينصرف عن السلطان محتميا منه بالانكليز. وهو كاره كليهما فى الحالين - لاتطمئن نفسه إلى هذا ولاذاك. ولكن صلاته بتركيا تقوى وتضعف تبعا لحسن صلاته بالانكليز، وصلاته بالانكليز تزيد وتقل تبعا لاقبال السلطان عليه وانصرافه عنه ...

«وانتهى إلى نهاية لايختلف عليها الاثنان - انتهى إلى اليأس والانحلال ... وتحول الشعب عنه وسخط عليه وهاجمه. مما دعا إلى زج الأحرار فى السجون.

«وتخلص منه الانكليز حين سنحت لهم الفرصة بإعلان الحرب العالمية الأولى أثناء رحلته إلى تركيا سنة ١٩١٤»[٢٧٩].

يقول الدكتور مصطفى صفوت إن الشعب المصرى استفاد من دروس الماضى فى أواخر الخديو اسماعيل وفى عهد الثورة العرابية، وعرف أن خلاصه الحقيقى لن يتم إلا إذ وضع حد للتدخل الأوربى وإلا إذا وضع حداً لسلطة الخديو «**بحيث يكون الشعب المصرى هو المشرف على تكوين مصيره**» ولايكون له من سبيل إلى ذلك إلا «**ضرورة الاعتماد على نفسه**».

ويضيف أن الحزب الوطنى اتجه أولاً إلى الخارج وإلى السراى لانقاذ مصر من الاحتلال. ولكن هذا التوجه سرعان ماظهر عدم جدواه «فاتجه الحزب الوطنى إلى الشعب نفسه»[٢٨٠]. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن ماوقع فى الفتنة الوطنية من ١٩٠٨ - ١٩١١ من أحداث أكد لكلا العنصرين المسلمين والأقباط أن الخلاف بينهما لن يكون فى صالح أيهما .. وإنما المستفيد الوحيد منه هو الاحتلال الانجليزى . وبدأت الصحف التى كانت تردد أثناء استعار الفتنة مايؤيد هذا الموقف أو ذاك - بدأت تدرك الفخ الذى وقع الجميع فيه والمأزق الذى انتهوا إليه.

---

(٢٧٩) محمد محمد حسين ١ ، ١٦٩ ، ١٧١ وما بعدها .

(٢٨٠) صفوت ، ص ٩٦ وما بعدها .

هكذا منذ ١٩١١ بدأ الوطن والمؤيد على سبيل المثال تدعوان إلى التعقل وفهم الموقف فهماً صحيحاً. وأن يدرك كل طرف حقيقة التشجيع الذى يقدم إليه لمواصلة اللدد. ففى ٩ يونيو سنة ١٩١١ كتبت الوطن «فلا يُخدعن القبط بما يلقونه من التشجيع فى لونده ويُخذ عن المسلمون ما يلقونه من الارتياح عند غورست ورجاله فإن كلا الأمرين يومىء إلى غرض واحد وهو إضعاف المصريين وسحق بعضهم بعضاً سياسياً ..» وهذا أيضاً ماكان المؤيد يدعو إليه .

ويبدو أن مرارة التجربة التى عاشها المصريون مع الفتنة الطائفية عام ١٩١٠ و ١٩١١ كانت درساً بليغاً أدركوا بعده قيمة الوحدة الوطنية وما يمكن أن يأتى به الخلاف الطائفى من أضرار لكل الأطراف . لذلك ترابطت مكونات الجماعة – المسلمون والأقباط (٢٨١) .

وكان من أبرز دعاة الوحدة الوطنية – أمين الرافعى الذى جند صحيفة الأخبار لدعوة الشعب المصرى إلى ما كان يسميه « الاتحاد المقدس » وكان يرى أن الوطن « يعتبر من أكبر الجنايات عليه وعلى مستقبله سعى أى شخص فى المساس بالاتحاد المقدس وتشويه جمال الحركة المباركة التى سارت إلى الآن سيراً حسناً أعجب به العالم بأسره» .

ويعتقد أمين الرافعى أن النجاح الذى حققته ثورة ١٩١٩ إنما يرجع إلى وحدة الأمة المصرية. فقال «لقد ضربنا للعالم الأمثلة العديدة على رقى قوميتنا السياسية وأتينا بجنود من الأدلة على أن الوطنية المصرية لاتقل عن وطنية أى شعب آخر من الشعوب المتحضرة حتى أصبح اسم مصر لايذكر إلا بالتمجيد والعطف. وبفضل هذه الوطنية تقدمت قضيتنا تقدماً باهراً فى زمن قصير. فالأمة المصرية لاتقبل بعد الآن أن ترجع إلى الوراء خطوة واحدة ولايمكن أن تتأثر بعوامل التفريق الضارة» (٢٨٢) .

وكان النديم قد تنبه منذ وقت مبكر إلى خطة الاحتلال البريطانى لضرب الوحدة الوطنية فى مصر وزرع بذور الشقاق بين عناصر الوطنية المصرية. كتب فى «الأستاذ» بتاريخ ١٧ يناير ١٨٩٣: «قضى المسلمون مع الأقباط ثلاثة عشر قرنا، وهم فى اختلاط أهل البيت ومعاملة عشيرة واتحاد عائلة .. ماجرى بينهم يوماً واقعة عدوانية مسببة عن اختلاف الدين .. بل بقينا معهم كل هذه المدة نتبادل الوظائف والزيارات وامتلاك الطين والعقار فلم نسع فى شق

---

(٢٨١) فاروق أبو زيد ، أزمة الفكر القومى فى الصحافة المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٨١ ، ٨٦ و ٩٠ و ٩١ و ٩٥ .

(٢٨٢) أبو زيد ، ٢٨٢ .

عصا اجتماعهم وتفريق كلمتهم لنتخذ ذلك ذريعة إلى أمر مطوى فى باطن المستقبل .. ولهذا لم تجد دولة من الدول العدوانية علة دينية تتداخل بها فى شأن مصر باسم راحة المسيحى والمحافظة على المعابد المقدسة وإعطاء الأقباط حريتهم فى عوائدهم الدينية ، بل كان ائتلاف المسلمين بهم حجاباً بين مصر وبين تلك الدعوة التى تعودتها أوروبا تغريراً وتضليلاً وفتحاً لباب الحروب بعلل وهمية لا وجود لها فى الخارج ..» ثم يتوجه بالحديث إلى أبناء مصر داعياً أن يعود المسلم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية وليرجع الاثنان إلى القبطى تأييداً للجامعة الوطنية وليكون المجموع رجلاً واحداً يسعى إلى شئ واحد هو حفظ مصر للمصريين(٢٨٣) .

وقد تنبه قادة الرأى المسلمون والقبط إلى أن اختلاف الدين يجب أن يظل محصوراً فى نطاقه فلا يمس على أى نحو وحدة التوجه السياسى. ونحن نقرأ فى هذا المجال كلاماً بالغ الحكمة والوعى. كتبت جريدة اللواء فى ٢٢أبريل ١٩١١: «لاريب فى أن الأمة المصرية مؤلفة فى نظر السياسى من عنصر واحد وجنس واحد لا من عنصرين كما توهم بعض الصحف. فإذا ساغ للفقيه أو القسيس أن يقسمها قسمين مسلمين وأقباط فليس للسياسى أن يذهب هذا المذهب تذرعاً إلى التفريق ولا سيما فى الوقت الحاضر لأنه بذلك يحارب بلاده ومصالحه الشخصية التى لايستطاع الفصل بينهما وبين مصالح البلاد» .

ومنذ عام ١٩٠٨ كتب ويصا واصف فى جريدة اللواء - وكان وقتئذ عضواً فى اللجنة الإدارية للحزب الوطنى ، يدعو الأقباط إلى نبذ الخلاف الطائفى وقال إنه فى حالة وجود مطالب خاصة للأقباط فإن مكان المطالبة بها العمل السياسى وليس العمل الطائفى. ودعا الأقباط إلى الاشتراك فى الأحزاب السياسية القائمة فى البلاد والدعوة من خلالها إلى مطالبهم العادلة وفى هذه الحالة فإن إخوانهم المسلمين أعضاء هذه الأحزاب سيقفون معهم يؤيدونهم فى هذه المطالب . ثم أشار الكاتب إلى موقف الحزب الوطنى وتأييده لمطالب الأقباط وقضاياهم .

ثم قال : «وأختم قولى بكلمة أخرى لإخوانى الأقباط: إن الأحزاب السياسية التى تشكلت فى مصر جعلت فى أول مطالبها الدستور، والقاعدة الأساسية للدستور هى العدل المطلق بين أبناء الوطن الواحد. فلو انضممتم إلى الأحزاب وعرضتم الأمر بصفتكم سياسيين وتناقشتم فيه كمبدأ سياسى، لوجدتم مساعدة كلية من إخوانكم المسلمين أعضاء الأحزاب...»(٢٨٤).

---

(٢٨٣) طبع كتبخانة ص ٢٥٤ .

(٢٨٤) أزمة الفكر القومى ، المرجع السابق .

«لم تكن هذه المحنة شراً كلها.. وانتهى الأمر باعتذار كل منهما لصاحبه .. ونهض عقلاء كل من الطائفتين لتخفيف الحدة وإقامة الأدلة على أنه لايقوم إلا على أساس من الوهم وسوء الظن. وأنه لايفيد أحداً من المتخاصمين، وأنه لايعود إلا بالشر عليهما جميعاً، ولا يستفيد منه إلا المحتل الدخيل، يمتص دماء الفريقين كليهما دون تمييز بين مسلم وقبطى، فقد أفاض كل من الفريقين المتخاصمين فى الكلام عن الجامعة المصرية وعن حصر تفاقم الخلاف بين عنصريها ...» .

ويواصل الدكتور محمد محمد حسين عرضه :

«لذلك نستطيع أن نقول : إن هذا الشر المستطير كان نقطة تحول فى تاريخ الفكرة القومية. وإذا كان من الحق أن هذه الخصومة كانت قمة العنف فى النزاع الذى ينذر بتصدع الجامعة المصرية، فمن الحق أنها كانت فى الوقت نفسه الميلاد الحقيقى لفكرة الوطن المصرى. ونقطة البداية الصحيحة فى الجامعة القومية، التى بدت بعد ذلك فى أكمل مظاهرها فى ثورة ١٩١٩. ذلك بأن تفاقم الخصومة قد أفزع الفريقين كليهما ونبههما إلى ماينطوى تحته من خطر داهم فتولدت من ذلك رغبة صادقة فى جمع الكلمة ساهم فيها المصريون من قبط ومسلمين»(٢٨٥) .

وتبادل المفكرون من الطرفين الكلمات والرسائل والقصائد يبدون جميعاً لبعضهم البعض الاحترام المتبادل والثقة و المشاركة فى مختلف المناسبات. وبعد أن يورد المؤلف مقتبسات متعددة من ذلك كله، يقول :

«كان هذا الشقاق إذن محنة امتحنت بها الجامعة المصرية الناشئة فثبتت لها. وكان فرصة مواتية لكلام كثير فى دعائم القومية المصرية. وليس من الإسراف فى الاستنتاج، ولا هو من الغلو فى القول، أن نقرر أن الوحدة الرائعة بين عنصرى الأمة التى بدت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى فى سنة ١٩١٩، لم تكن إلا ثمرة لهذه الجهود المخلصة التى بذلت فى رأب الصدع، وتوثيق الصلات، وإزالة الأوهام، وتصحيح فهم التدين الذى لم يزل الجهل يأخذ بزمامه، والعصبية العمياء تركبه، حتى تردت به فى فتنة هوجاء، يبرأ منها إلى الله كل دين»(٢٨٦) .

---

(٢٨٥) محمد محمد حسين ، ١ ، ص ١١٩ وما بعدها .

(٢٨٦) ص ١٢٠ - ١٣٣ .

الأخوة - النخوة الوطنية:

رحم الله شيخنا الصعيدى رفاعة

لو أنه عاش فشاهد ما ابتدأ يحدث فى مصر بدءاً من مارس ١٩١٩، لوجد انه كان وهو يكتب «مناهج الألباب» فى ١٨٦٦، إنما يعبر عن الوجدان المصرى الدفين الذى سيجد طريقه إلى العالم الخارجى بعد نصف قرن وثلاث سنين - وحسب .

لقد رأينا كيف صك هذا المفكر المبدع مصطلحات، نخسر كثيراً حين لاننتبه إليها ولا نستخدمها ولا نمارسها عملياً. وإذا كان ثَمّ وصف يمكن أن نعبر به عما كان يحدث فى مصر بدءاً من مارس ١٩١٩، فهو هذا الذى صاغه الطهطاوى .

ومن المفيد هنا أيضاً أن نتيح - مرة أخرى - للشيخ المصرى الأصيل إمكانية بسط فكره، وصيته لأبناء وطنه :

يواصل رائد الفكر المصرى الحديث التقليد الألفى الذى بدأه عبد الرحمن بن عبد الحكم وواصله المؤرخون بعده، نعنى بذلك «ذكر فضائل مصر». ولكنه يفعل ذلك الآن فى لغة حديثة تعتمد على العلم الصحيح . يقول :

«أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا فى الفنون والمنافع العمومية. فكيف لا، وإن آثار التمدن وإماراته وعلاماته مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرناً يشاهدها الوارد والمتردد ويعجب من حسنها الوافد والمتفرج مع تنوعها كل التنوع .

«فجميع المبانى التى تدل على عظمة ملوكها وسلاطينها هى من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها. فانظر إلى آثار منف وهى مدينة المملكة المصرية وكانت منزل الملوك من القبط الأول ... وعلى مر العصور وكر الدهور انصقلت فى مرآة جوهرها صور أخلاق الخلائق، وتهذبت طباعهم على التدريج وتشبثوا بثمرات العلوم والمعارف ووقفوا على الحقائق. وبمخالطة غيرهم من الأمم ذاقوا حلاوة الأخذ والعطاء وكثرة العلائق. وكما تمدنوا بصنائع العمران تدينوا بما اتخذوه من الأديان» (٢٨٧) .

وينتقل الطهطاوى من الإشادة بالوطن إلى حب الوطن :

«إرادة الوطن لاتنشأ إلا عن حبه كما رغب فيه الشارع ففى الحديث «حب الوطن من

---

(٢٨٧) الأعمال الكاملة ١ ، ٣٧٩ و ٢٤٩ ، ٢ ص ٤٢٩ .

الإيمان».. فالوطن محبوب والمنشأ مألوف.. فحب الأوطان على عظم الحسب وكرم الأدب أبهى عنوان. وهو فضيلة جليلة لايؤدى حق الوفاء بها إلا من حاز الشمائل النبيلة، ولاتعين عليها إلا الهمم العلية ، والعزائم الملوكية الى تقلد أعناق الأمة على المنعة والنعمة. فتبعثهم على التشبث بالأوطان والتعلق بأذيال الإخوان والخلان - ولا سيما إذا كان الموطن منبت العز والسعادة والفخار والمجادة كديار مصر، فهى أعز الأوطان لبنيها ومستحقة لبرها منهم بالسعى لبلوغ أمانيها » (٢٨٨) .

وهو واثق من مستقبل وطنه: «.. فلا غرو أن يأتى لها زمان يصير فيه تمدنها راسخ القدم، فإن لطالع التمدن دوراً مخصوصاً من أدوار الجمعيات التأنسية عند حضور الأوان، تسطع أنواره على سائر الآفاق والبلدان ...» ولكن ذلك لن يتم إلا بجهد أبنائها: «فكل مملكة تأخذ حظها الأوفر من نير التمدن مدة قرون وأزمان ، بحمية أهلها ومغالاتهم فى حب الأوطان. فقد شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقى والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية ، متى حلت ببدن الإنسان غلبت على الحرارة الغريزية، فلذلك إذا ظهرت الحمية الوطنية فى أبناء الديار المصرية ، وولعت بمنافع التمدنية ، فلا جرم أن تذكو نارها ، وتغلب على القوة الأولية فيحصل لهذا الوطن من التمدن الحقيقى المعنوى والمادى كمال الأمنية، فبقدح زناد الكد والكدح، والنهوض بالحركة والنقلة والإقدام على ركوب الأخطار، تنال الأوطان بلوغ الأوطار» (٢٨٩) .

ويخصص الطهطاوى الفصل الثانى من الباب الرابع من «كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين » للكلام «فى أبناء الوطن وما يجب عليهم» . يقول :

«قد اقتضت حكمة الملك القادر أن أبناء الوطن دائماً متحدون فى اللسان، وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شرعية واحدة وسياسة واحدة. فذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى إنما أعدهم للتعاون إلى إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة . فكان الوطن إنما هو منزل آبائهم وأمهاتهم ، ومحل مرباهم . فليكن أيضاً محلاً للسعادة المشتركة بينهم ....» (٢٩٠) .

وهو يتابع السلف الصالح فى الإشادة بأهل مصر «قال عبد الله بن عمرو» أهل مصر أكرم

---

(٢٨٨) ١ ، ص ٢٥١ - ٢٥٦ .

(٢٨٩) ١ ، ص ٢٥٩ .

(٢٩٠) ٢ ص ٤٣٣ .

«الساكنين خارج الجزيرة العربية، وأسمحهم يداً وأفضلهم عنصراً ، وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقريش خاصة، يشير بهذا إلى هاجر أم إسماعيل عليه السلام فإنها من قرية أم دينار أو قرية أم دنين وكلاهما بمصر» (٢٩١) .

ولقد رأينا هذا المصرى العظيم يروى ماحدث من تضامن بين المصريين من أرباب العقائد القديمة المصرية، والمصريين الذين آمنوا بالمسيحية، وكانوا يتعرضون للاضطهاد بسبب هذه العقيدة. وكيف أنقذ أولئك هؤلاء، فى نخوة وأخوة، فحل عليهم غضب السلطات بسبب هذا التضامن (٢٩٢) .

هل كان رفاعة يصف ماحدث فى القرن الرابع الميلادى وحسب، أم أن ماكان يحدث على أرض بلاده من تضامن ووحدة بين جميع مكونات الجماعة قد ذكره بما حدث فيها منذ خمسة عشر قرنا ...

وهكذا نصل إلى صياغته المبدعة والمحكمة لفكرة المواطنة. فلقد رأينا كيف يقرر أن جميع مايجب على المؤمن لأخيه من مكارم الأخلاق يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية والنخوة الوطنية (٢٩٣) .

ورحم الله استاذنا الصعيدى عباس العقاد الذى أراد أن يصف ماحدث فى مصر بدءاً من مارس ١٩١٩ فاستخدم نفس المصطلح: «النخوة القومية»، فى كتابه «سعد زغلول - سيرة وتحية» الذى نشره عام ١٩٤٦ بعد سبعين عاماً من كتاب سلفه العظيم . كتب :

«على أن الثورة لم تكن فورة غضب بغير معنى كما أراد أعداؤها والناقمون منها أن يتخيلوها. فلو كانت كذلك لما ظهر فيها من نفحات النخوة القومية والأريحية الإنسانية التى ترتفع إليها الشعوب كما يرتفع إليها الأفراد فى ساعات السمو والإشراق والفداء (٢٩٤)».

البدء بالواجبات:

يرسم الطهطاوى طريق المواطنين (٢٩٥) للحصول على حقوقهم .

«فالوطنى المخلص فى حب الوطن يفدى وطنه بجميع منافع نفسه، ويخدمه ببذل جميع مايملك، ويفديه بروحه ...

---

(٢٩١) ١ ، ٢٥٧ .

(٢٩٢) ماسبق هامش ٤١ و ٤٢ و ٤٨ .

(٢٩٣) ماسبق هامش ٢٤٤ .

(٢٩٤) ص ٢٣١ .

(٢٩٥) ٢ ، ص ٤٣٤ .

«فصفة الوطنية لاتستدعى فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أن يؤدى الحقوق التى للوطن عليه. فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التى يستحقها على وطنه».

المبادرات والتضحيات :

وطبق المصريون هذا المنهج :

بعد أن انتهت الحرب العالمية الأولى، كان من الطبيعى أن يفكر المصريون فى أوضاع بلادهم، خاصة وإن الدعوة العالمية وقتئذ كانت تؤيد حق تقرير المصير للشعوب ، وقد حدث أن توجه ثلاثة من أعضاء الجمعية التشريعية - سعد زغلول، وعبد العزيز فهمى، وعلى شعراوى- إلى المعتمد البريطانى سير يجنالد ويخبت صباح ١٣ نوفمبر ١٩١٨ يطلبون بحث الوضع المصرى قالوا انهم يطالبون باستقلال مصر «فإن لمصر تاريخاً قديماً باهراً وسوابق فى الاستقلال التام، وهى قائمة بذاتها، وسكانها عنصر واحد ذو لغة واحدة وهم كثيرو العدد وبلادهم غنية» ولذلك فهم لاينقصون شيئاً عن باقى الأمم المستقلة . وشروط الاستقلال التام متوفرة فى مصر (٢٩٦) .

ورفض المعتمد ذلك كله على اعتبار أن قضية مصر من اختصاص الإمراطورية البريطانية وحدها لأن مصر تحت حمايتها ، فضلاً عن أن هؤلاء ليسوا سوى أعضاء الجمعية التشريعية المعطلة وقتئذ . ولمواجهة هذه الذرائع ، قرر سعد وصحبه تأليف هيئة تسمى «الوفد المصرى» إشارة إلى أنها وفد مصر للمطالبة باستقلالها وأن تحصل هذه الهيئة على توكيلات من الأمة تخولها هذه الصفة . وتألف الوفد فعلاً فى نفس اليوم ، ونظراً لظروف الرقابة المفروضة بسبب حالة الحرب حررت توكيلات الوفد الأولى وفيها سبعة أسماء فقط للتوقيع عليها من طبقات الأمة المختلفة. ونص فيها على أن لهؤلاء الأعضاء أن يضموا إليهم من يختارونه للسعى فى استقلال مصر استقلالاً تاماً. وكان هذا هو الطريق المتاح بسبب حالة الحرب المفروضة على البلاد والرقابة الصارمة على المقابلات والمشاورات السياسية. ومن باب أولى لم يكن ممكنا اتخاذ طريق الترشيح والانتخاب على مستوى البلاد كلها .

على هذا النحو السريع جاءت مواجهة الحجة السياسية التى أبداها المعتمد البريطانى.

---

(٢٩٦) عبد العظيم رمضان ، تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ص ٩٠ سميرة بحر ، رسالة ، ٥٢٢ .

وكان من الطبيعى بعد ذلك أن تواصل جميع مكونات الجماعة ضم صفوفها وتنظيم حركتها لتحقيق الهدف الأساسى من تأليف الوفد المصرى .

جاء فى مذكرات فخرى عبد النور أنه تقابل مع على شعراوى فى مدرسة الناصرية ثم زار نادى رمسيس فى مساء اليوم وهو ناد يضم كبار الأقباط. ودار الحديث بينهم جميعاً فيما كان يحدث من جهود سياسية بدأ الرأى العام يهتم بها أكبر اهتمام على الرغم من الرقابة والأحكام العرفية .

وكان الحاضرون من أعيان الأقباط ومثقفيهم ومفكريهم «فلاحظوا أن أسماء أعضاء الوفد التى ذكرت بعرائض التوكيلات التى توزع فى أنحاء البلاد ليس بينها اسم واحد من الأقباط. ورأوا أن هذا لاينبغى أن يكون وأنه لابد من استكمال هذا النقص .

«وقرروا انتداب ثلاثة من الحاضرين للذهاب إلى سعد باشا وعرض هذا الموضوع عليه. واختير الثلاثة فعلاً وكنت أحدهم أما الآخران فهما الأستاذان ويصا واصف وتوفيق اندراوس. وقد رحب بنا سعد باشا ترحيباً كبيراً وأعرب عن اغتباطه بالفكرة التى حضرنا من أجلها...». وأخذ سعد باشا يشرح أهداف الوفد، فقال الأستاذ توفيق اندراوس معقباً على كلمة سعد باشا «إن الوطنية ليست حكراً على المسلمين وحدهم» فسر سعد باشا وقبله على هذه الكلمة. وعاد الاستاذ توفيق فأكد أن العنصرين اللذين تتألف منهما الأمة - المسلمين والأقباط - يعملان بتفكير واحد ورأى واحد فيما يحقق مصلحتهما فى الحصول على الاستقلال .

واتفق الرأى على اختيار واصف غالى لعضوية الوفد ورحب سعد بذلك. «ولما خرجنا من حضرة سعد باشا أخذنا معنا نسخة من التوكيلات وقصدنا إلى نادى رمسيس فانهالت التوقيعات عليها من جميع الوافدين على النادى» (٢٩٧) .

ثم رأى الوفد بعد ذلك أن يضم إليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية وجورج خياط من كبار أعيان أسيوط فحلفا اليمين مع حمد الباسل فى جلسة واحدة يوم ٢ ديسمبر سنة ١٩١٨. وتوالى بعد ذلك انضمام الأقباط إلى الوفد، ولكن ليس بصفتهم الطائفية وإنما على أساس درجة الوطنية والكفاءة لدى كل منهم. فقد كانت الصفة الطائفية لازمة عند بدء تشكيل الوفد فحسب للرد على ادعاء المستعمر بأن الوفد لايمثل الشعب المصرى بطوائفه المختلفة. فلما ثبت تمثيل الوفد لجميع المصريين، توارت الصفة الطائفية لتحل محلها اعتبارات الوطنية والخبرة والكفاءة (٢٩٨) .

---

(٢٩٧) المصور ، ٢١ مارس ١٩٦٩ .

(٢٩٨) رمزى ميخائيل جيد ، الوحدة الوطنية فى ثورة ١٩١٩ ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ .

يقول مصطفى أمين فى مذكراته :

«إن أعضاء الوفد من الأقباط ظلوا صامدين إلى جوار سعد أكثر من كثير من أعضاء الوفد من المسلمين ....

«... وعندما نفى الإنجليز سعد زغلول فى سنة ١٩٢١ إلى سيشل كان البيان الذى أصدره الوفد احتجاجاً على نفيه بتوقيع خمسة أعضاء فقط... فيهم مسلم واحد هو مصطفى النحاس وأربعة من الأقباط هم واصف غالى وسينوت حنا وويصاواصف ومكرم عبيد .

«وأعضاء الوفد الذين نفاهم الإنجليز إلى سيشل كانوا ستة - أربعة منهم من المسلمين هم سعد زغلول وفتح الله بركات ومصطفى النحاس وعاطف بركات واثنان من الأقباط هما سينوت حنا ومكرم عبيد .

«وأعضاء الوفد الذين حكم عليهم بالإعدام كانوا سبعة، ثلاثة من المسلمين حمد الباسل ومراد الشريعى وعلوى الجزار وأربعة من الأقباط هم: مرقص حنا وواصف غالى وجورج خياط وويصا واصف .

«وأعضاء الوفد الذين نفاهم الإنجليز إلى الصحراء فى معسكر المحاريق كانوا سبعة، أربعة من المسلمين، المصرى السعدى بك والسيد حسن القصبى ومحمد نجيب الغرابلى والشيخ مصطفى القاياتى وثلاثة من الأقباط هم فخرى عبد النور بك وسلامة ميخائيل بك والأستاذ راغب اسكندر .

وظهر لسلطة الاحتلال أنه لابد من القضاء على الوفد المصرى بالقوة ، فوجهت انذاراً فى ٢٢ ديسمبر ١٩٢١ إلى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخرى وسينوت حنا وأمين عز العرب، يأمرهم بالإقامة فى الريف أو النفى من مصر، فرفض الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم فنفوا من مصر- وأطاع الإنذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخرى فابتعدوا عن النشاط. وبقى من أعضاء الوفد واصف بطرس غالى وويصا واصف وعلى ماهر. فأصدر الأولان بياناً للشعب باسم الوفد المصرى يعلن تصميم الوفد على الاستمرار فى الكفاح»(٢٩٩).

ولقد أورد طارق البشرى مايمثل ذلك. ثم قال:

إن القصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد، بيان أن القبط لم يكونوا بمعزل

---

(٢٩٩) هذه الفقرات مقتبسة من مصطفى أمين ، من واحد لعشرة ، ١٩٧٦ ، ١٣٠ وما بعدها البشرى ، ص ١٥٠ وما بعدها .

عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أى من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة فى أية ظروف. وأنهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتماء الطائفى له. ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أى تشكيل . ولا يظهر من استقراء الأسماء فى كل مجال - ما أشير إليه هنا كمثال ومالم يشر - أن ثمة حدوداً دنيا أو قصوى قد التزمت. فلا يبقى أساس للاختيار إلا الإيمان بمبادئ الوفد ومدى الفاعلية فى النشاط وأداء العمل المطلوب ..

ولا يظهر أن الانتماء الطائفى كان عنصراً فى الاختيار إلا فى حالتين اثنتين - أولاهما دخول واصف غالى الوفد فى البداية كقبطى حسبما يستظهر من حديث فخرى عبد النور - على أن هذه الصفة مالبثت أن زايلته فور انضمامه إلى الوفد. وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم ويصاواصف ثم مكرم عبيد بغير اعتبار لهذا الجانب .

«وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط أن سيكون للقبط فى الوفد ذات الحقوق والواجبات التى لغيرهم- فإنه إنما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والإسلامية كصفة سياسية عن الأعضاء جميعاً، وأن عبارة أن سيكون للقبط ما للمسلمين تعنى أن لن يكون ثمة قبط ومسلمون فى عمل الوفد السياسى وتأكيد استعمال هذه الصفة يعنى نفى استعمالها بعد ذلك.

«وثانيتهما تعيين مرقس حنا وكيلاً للجنة المركزية للوفد بمصر فى نوفمبر ١٩١٩. وكان تأكيدا قبطية مرقس حنا فى هذه الحالة أيضاً، أى تعيينه كقبطى يعنى نفى الصفة الدينية فى العمل السياسى، إذ تم هذا التعيين كرد على تعيين يوسف وهبة رئيساً للوزارة المعادية للوفد، كخطوة دبرتها سلطة الاحتلل فى مصر للتفرقة الطائفية الطائفية قبل مجىء لجنة ملنر وبلغ هذا النفى مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبة الشاب الوطنى القبطى عريان يوسف سعد.

وهكذا كان سعد على حق فى إصراره على أن يشترك الأقباط فى قيادة الثورة ، فقد حملوا أكثر من نسبتهم العددية فى أخطارها (٣٠٠) .

«وإذا كان المعتمد البريطانى ألدن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط فى مناصب الإدارة العليا، بأن الجماهير «المسلمة» لاتستسيغ حاكماً قبطياً عليها، فالمشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد ماكان يصدر - بسبب حملات النفى والاعتقال - موقعاً عليها من غالبية قبطية أو من قبط فقط. وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفى سعد

(٣٠٠) من واحد لعشرة ، ص ٣٠١ .

.. زغلول فى ديسمبر ١٩٢١، واصف غالى وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويصا واصف ومكرم عبيد .

فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق إلا واصف غالى وويصا واصف لإصدار البيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة .

«وكانت الجماهير فى مصر كلها تنقاد باختيارها وبإيمانها بالوفد وأعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقاً لما ترسمه. وذلك دون نظر للانتماء الطائفى لمن أصدرها. والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختيارى مصدرة الإيمان والثقة . مادام الوفد ليس فى السلطة وليس له أيا من وسائلها المادية ، بله أن يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحدياً وسائلها المادية [٣٠١] .

وهكذا قدمت جميع مكونات الأمة نموذجاً رفيعاً وواقعياً للمواطنين ، الذين يسارعون إلى أداء واجباتهم الوطنية فى وقت لم يكن فيه الاشتراك فى الحياة السياسية سبباً للكسب المادى أو طريقاً لتقلد المناصب .. بل إن نتائجه المتوقعة هى النفى والاعتقال والمحاكمات التى تصل إلى الإعدام. ولكنهم يتقدمون الصفوف إلى التضحية والبذل وفداء الوطن. وطبقوا عمليا مفهوم المواطنة : باعتبارها الأخوة – النخوة الوطنية .

نفحات النخوة والأريحية والمحبة:

وقد زخرت الصحف والمذكرات والدراسات الخاصة بالثورة بمظاهر الوحدة بين الأقباط والمسلمين كالمظاهرات فى الشوارع والاجتماعات الساسية فى المساجد والكنائس التى كان يتصدرها رجال الدين من الطرفين . والى أحالت الجوامع والكنائس إلى مراكز للثورة يرفرف عليها شعارها: الهلال يحتضن الصليب، فقد أدرك الجميع أن الهلال والصليب ذراعان فى جسد واحد وله قلب واحد هو مصر [٣٠٢] .

وتمتلئ كتب المذكرات الشخصية لمعاصرى هذه الفترة بذكريات الأخوة والنخوة الوطنية. يكتب الأستاذ أحمد أمين: «انغمست فى السياسة واشتركت فى المظاهرات وخاصة فى المظاهرات التى ترمى إلى التقريب بين الأقباط والمسلمين . فكنت أتلمس المظاهرة فأركب عربة وأنا بعمامتى أصطحب فيها قسيساً بملابسه الكهنوتية ونحمل علماً فيه الصليب والهلال[٣٠٣].

---

(٣٠١) البشرى ، ص ١٥٢ .

(٣٠٢) توفيق الحكيم ، عودة الروح ، جـ ٢ ص ٢٤٥ رمزى جيد ، ص ٢٧ .

(٣٠٣) حياتى ، ص ١٨٥ .

«على أن الثورة لم تكن فورة غضب بغير معنى كما أراد أعداؤها والناقمون منها أن يتخلوها. فلو كانت كذلك لما ظهر فيها من نفحات النخوة القومية والأريحية الإنسانية التى ترتفع إليها هذه الشعوب كما يرتفع إليها الأفراد فى ساعات السمو والإشراف والفداء. فإن هذه النفحات لاتظهر فى سورات الغضب الحيوانى حين ينطلق على غير هدى وفى غير مطلب، ولكنها تظهر حين تكون الثورة إعراباً عن شعور مكتوم ونزعة مشبوبة إلى الكمال .

«وقد كانت الثورة المصرية كذلك، فغلب فيها الروح القومى على كل عصبية وكل علاقة وكل فارق: مشى فيها علماء الأزهر يحملون بساط الرحمة فى تشييع جنازات الشهداء (الأقباط)، ويرفعون الأعلام وعليها شارة الهلال والصليب. وقام القساوسة فى المساجد يخطبون المسلمين ... وخرجت العقائل والأوانس من الخدور يسابقن الرجال والشباب إلى المهالك والأخطار ويستهدفن للجند مسلحين متأهبين كأنهم فى ميدان قتال .

«وغلبت فرائض الحمية الوطنية على كل فريضة وكل تقليد، فكان الضباط يسيرون إلى جانب القضاة والمحامين ، وطلاب المدرسة الحربية يسيرون إلى جانب الطلاب فى كل مدرسة، وكانوا جميعاً ينادون باسم مصر ولايذكرون إلا أنهم مصريون .

«وتجلت بسالة التضحية على مثال رائع كأنبل ماسطرت تواريخ الجهاد والفداء فى وثبات الأمم. فمات أناس يحملون العلم أنفاً من الفرار أمام نيران المدافع وهم عزل من السلاح. ويرى إخوانهم مصرعهم فيبادرون إلى رفع العلم ليستقبلوا مصرعاً كمصرعهم طائعين متنافسين، فى لحظة يطيقون فيها رؤية الجثث المطروحة لقىً ولا يطيقون رؤية العلم ملقى فى التراب»[٣٠٤] .

«وكان أكثر مايزعج الانجليز وحدة الشعب فى أثناء الثورة ونجاح سعد فى أن جعل الصليب والهلال يتعانقان فى علم الثورة ، وأبح المشايخ يخطبون فى الكنائس ، والقساوسة يخطبون فى المساجد. وبدأ الانجليز يحاولون إثارة الفتنة بين المسلمين والأقباط ، محاولين تمزيق وحدة الأمة، مدعين أنهم يحتلون مصر ليحافظوا على أرواح الأقباط من مذابح المسلمين. وكان سعد يقاوم هذه الفتنة فى خطب ونداءات تلو نداءات وكان من بين خطبة المشهورة قوله: «احذروا هذه الدسيسة. واعلموا أن ليس هناك أقباط ومسلمون، ليس هناك إلا مصريون فقط. ومن يسمونهم أقباط كانوا ولا يزالون أنصاراً لهذه النهضة، وقد ضحوا كما ضحيتم، فأحسوا التراب فى وجوه هؤلاء الدساسين . لولا وطنية فى الأقباط، واخلاص شديد، لتقبلوا دعوة الأجنبى لحمايتهم ، وكانوا يفوزون بالجاه والمناصب بدل النفى والاعتقال. ولكنهم فضلوا

---

(٣٠٤) عباس محمود العقاد ، سعد زغلول ، ١٩٣٦ ص ٢٣١ .

أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح ، يسامون الخسف ويذوقون الموت والظلم على أن يكونوا محميين بأعدائهم وأعدائكم »[٣٠٥] .

وكتب فخرى عبد النور فى مذكراته: «منذ اللحظة الأولى التى دق فيها سعد ناقوس الحركة الوطنية برز اتحاد عنصرى الأمة - المسلمين والقبط - بروزاً غطى على كل مظهر سواه. ففى المظاهرات كان علماء الأزهر وقساوسة الأقباط يسيرون فى المقدمة جنباً إلى جنب والأعلام ترفرف فوق رءوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب . وفى الأزهر والمساجد الكبرى فى القاهرة والمدن والقرى كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة . بل لقد كان القساوسة أنفسهم يرأسون بعض الاجتماعات التى تقام فى المساجد كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التى تقام فى المساجد ، وكان الخطباء بالكنائس فى الأعياد القبطية من المسلمين ، كما كان الخطباء بالمساجد فى الأعياد الإسلامية من الأقباط. هذا المظهر كان أبرز كسب للحركة الوطنية المصرية وهى لم تزل بعد تخطو خطواتها الأولى. ولقد حققت ماعجزت الحركة الهندية فى تحقيق مثله»[٣٠٦].

كان نداء الثورة شديد القوة وحد مشاعر الأقباط والمسلمين وأزال آثار الخلاف والشكوك التى انتابتهم خلال سنوات الفتنة الطائفية السوداء (١٩٠٨ - ١٩١١). وعاد الجميع إلى حظيرة الوحدة الوطنية .

وقف الشيخ عبد العزيز جاويش - صاحب الحملة الصحفية الكبيرة ضد الأقباط، وكاتب المقال الشهير «الإسلام غريب فى بلاده» الذى نشرته اللواء فى ١٦ يونيو ١٩٠٨ - وقف على قبر الزعيم محمد فريد فى ألمانيا يوم ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ يؤبنه ، ويشير إلى التغير الهائل الذى حدث فى الجماعة المصرية :

« أبصر فريد كيف اتحدت كلمة الشعب، وتعاقدت خناصره ، إذ ألفَّ الله بين قلوب أحزابه وطوائفه، وأصبحوا بنعمة الله إخوانا، وكانوا على شفا حفرة من النار فأنقذهم الله منها. أبصر فريد كيف نافس فى سبيل الوطن المفدى أطفال الأمة الشيوخ، ونساؤها الأطفال، ومسيحيوها المسلمين، وكيف تعانق الهلال والصليب، والتقى القرآن والإنجيل، وتعانق الشيخ والقسيس»[٣٠٧] .

أما جندى إبراهيم الذى أفسح صحيفته الوطن لنشر المقالات المتعصبة ، وحمل على

(٣٠٥) من واحد لعشرة ص ١٩٠ .

(٣٠٦) سميرة بحر ، رسالة ص ٥٣١ .

(٣٠٧)فتحى رضوان،مشهورون ومنسيون ، القاهرة ١٩٧٠،ص ٤٤ و ٤٥ الحوار بين الأديان، ص١٣٧و ١٣٨.

الشيخ عبد العزيز جاويش ورماه بالتعصب وكراهية الأقباط - فقد هزه تيار الوحدة الوطنية سنة ١٩١٩ وصحح مفاهيمه - فجاء فى سنة ١٩٢٣ لنصرة غريمه القديم الشيخ عبد العزيز جاويش عندما رشح الأخير نفسه فى انتخابات أول برلمان مصرى. وأيده بمقال طويل نشرته «الوطن» فى ٢١ ديسمبر ١٩٢٣ .

كتب الدكتور محمد صبرى: «كان الأقباط حسب اعتراف جريدة المورننج بوست الصادرة فى ٩ أبريل ١٩١٩ أكثر حماساً من المتحمسين. لقد كانوا من أشد الناس تحمساً للدفاع عن الفكرة الوطنية ... وكان القساوسة يحضون على حب الوطن من فوق المنابر وفى المسجد وفى الأزهر . وكان أشد المشاهد تأثيراً ظهور الأعلام وقد رسم عليها الهلال كأنه يعانق الصليب. إن هذا الحدث ماهو إلا ثورة سياسية ودينية» (٣٠٨) .

امتد تيار الوحدة ليجرف أمامه أى مظهر من مظاهر النشاط التى تقوى الصفة الطائفية . فقد رأى أكثر أعضاء نادى رمسيس القبطى جعله نادياً عاماً لجميع المصريين. وكان هذا النادى قد أنشئ قبل الثورة بخمسة عشر عاماً ، وظل قاصراً فى عضويته على الأقباط وحدهم (٣٠٩) .

ونشرت صحيفة «النظام» فى ١١ مايو ١٩٢٢: «رزق حضرة كامل أفندى عثمان من أعيان أبو قرقاص المسلمين .مولوداً ذكراً أسماه «وليم مكرم» تقديراً لجهود الأستاذ وليم بك مكرم عبيد، وتمكيناً لأواصر الإخاء الوطنى» (٣١٠) .

وللقمص سرجيوس، أحد زعماء ثورة ١٩١٩ وخطبائها كلمة مشهورة قالها من على منبر الأزهر، قال :

«إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم فى مصر بحجة حماية القبط، فأقول: ليمت القبط وليحى المسلمون أحراراً» (٣١١) .

فى مواجهة لجنة ملنر:

كانت الأمة قد أجمعت رأيها على مقاطعة لجنة ملنر فى ديسمبر ١٩١٩، واستقالت نتيجة

---

(٣٠٨) Sabry , Mohommed , La Révolution Egytienne , I, p 38 .

(٣٠٩) رمزى جيد ، ص ٣٣ .

(٣١٠) ص ٣٢ .

(٣١١) سميرة بحر، ٥٦٨ طارق البشرى، ١٣٦ .

لذلك وزارة محمد سعيد باشا. فعمد اللورد اللنبى إلى تكليف قبطى هو يوسف وهبة بتأليف الوزارة فى تلك اللحظات الحرجة. وقصد الانجليز من هذا التعيين ضرب الحركة الوطنية فى أقوى مراكزها ألا وهو وحدة عنصرى الأمة .

وحدثت قبل مجئ لجنة ملنر حركة واسعة من الاعتقالات فى مقدمتها تحديد إقامة محمود سليمان رئيس لجنة الوفد المركزية بالصعيد وإبراهيم سعيد وكيلها - فكان رد عبد الرحمن فهمى السكرتير العام للجنة المركزية اختيار قبطى هو مرقس حنا - عضو اللجنة المركزية ونقيب المحامين وقتئذ - وكيلاً للجنة ورئيساً بالنيابة .

وكتب إلى سعد زغلول فى ٣ ديسمبر ١٩١٩ يشرح فكرته من وراء ذلك قائلاً: «لما اعتقل صاحب السعادة محمود باشا سليمان وإبراهيم باشا سعد ونظراً لابتعاد محمود باشا عن أعمالنا خلا بذلك محلا الرئيس ووكيله. ونظراً لأننا فهمنا من سياق الحوادث أن السلطة المتصرفة فى شئون مصر والملتفين حولها أرادوا بإسناد مركز الرياسة إلى يوسف باشا وهبه أن يكون هذا سبباً من أسباب نفور العلائق بين عنصرى الأمة الأصليين، أجمعنا كلمتنا على اختيار قبطى يسند إليه مركز الوكيل ليترأس اللجنة مدة ابعاد محمود باشا وإبراهيم باشا، رادين بذلك كيد المضلين فى نحرهم ولنثبت لهم أن هذه السفاسف أصبحت بعيدة عن أفكارنا وأن مبادئنا وطلباتنا القومية لايمكن أن يقف أمامها أى عائق» فكان لذلك أحسن وقع فى نفوس الجميع هنا وكان موضع الدهشة والعجب فى نفوس من كانوا يريدون التفرقة.

وورد خطاب سعد زغلول من باريس إلى اللجنة المركزية للوفد بالقاهرة فى ٢٧ يناير ١٩٢٠ يقول: «لقد أحسنتم صنعاً بانتخابكم حضرة مرقس بك حنا وكيلاً للجنة المركزية للاعتبارات التى أشرتم إليها فى تقريركم. إننا جميعاً مغتبطون بروح التضامن فى أفراد الأمة على اختلاف طبقاتها فإن هذه الروح كفيلة بتحقيق آمالنا إن شاء الله» .

وفى صباح ٢١ نوفمبر ١٩١٩ زى قبل أن يصدر المرسوم السلطانى بتشكيل وزارة وهبة باشا اجتمع مايربو على ألفين من أقباط مصر فى الكنيسة المرقسية الكبرى للاحتجاج على قبول يوسف وهبة باشا رئاسة الوزراء الجديدة .

ونشرت جريدة الأهالى وصف الاجتماع. قالت «ازدحمت كاتدرائية الأقباط الأرثوذكس بجمهور كبير من نخبة الشعب القبطى يربو عدده على الألفين متلألأت مقاعد الكاتدرائية بهم وبماشيها. ورأس الاجتماع حضرة القمص باسيليوس وكيل البطريركية .

ثم نهض حضرة القمص سلامة منصور رئيس المجلس الملى بالقاهرة وبارك الحاضرين ودعا

لهم بالنجاح فى مقاصدهم الوطنية. ثم دعا الخطباء فتقدم حضرة توفيق أفندى حبيب محرر جريدة الأخبار وأعقبه حضرة الشماس فرح افندى جرجس فشرحا الغرض من هذا الاجتماع الوطنى وأسهب فى بيان وحدة العنصرين. ثم تكلم حضرة القمص حنا الياس قسيس كنيسة العذراء. ثم تكلم حضرة الفاضل توفيق أفندى عزوز فقال إن هذا الشعور الذى ترونه هذه الساعة ليس مقصوراً على الرجال بل يشمل السيدات بدليل ماجرى أمس فى جمعية السيدات القبطيات فى شارع حمدى كما أنه يشمل حضرات الآباء القساوسة بدليل اشتراكهم معنا فى هذه الحفلة ورياستهم لها. واقترح أن يقوم كل فرد بواجبه فى الاحتجاج على تشكيل الوزارة وقبول يوسف وهبة باشا لرياستها .

وخطب حضرة الفاضل لويس افندى أخنوخ وحضرة الشاب النبيه كامل أفندى جرجس عبد الشهيد بالنيابة عن الطلبة وعقبه حضرة الخطيب المفوه القمص سرجيوس فقوبل بتصفيق عظيم وألقى خطبة مناسبة للمقام . ووقع الحاضرون صورة احتجاج عنوانه: إلى الأمة المصرية.

واتفق الحاضرون على إرسال التلغراف الآتى بتوقيع رئيس الاجتماع حضرة القمص باسيليوس رئيس الدار البطريركية: «حضرة صاحب المعالى يوسف وهبة باشا مصر. الطائفة القبطية المجتمع منها مايربو على الألفين فى الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على إشاعة قبولكم الوزارة إذ هو قبول للحماية ولمناقشة لجنة ملنر. وهذا يخلاف ما أجمعت عليه الأمة المصرية من طلب الاستقلال ومقاطعة اللجنة. نستحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى أجدادنا العظام أن تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن» امضاء القمص باسيليوس وكيل الدار البطريركية ... وأصدرت صحيفة مصر ملحقاً خاصاً ضمنته الخطب والرسائل والبيانات التى أصدرها القبط استنكاراً لموقف يوسف وهبة. وجرت اجتماعات مماثلة فى الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفى الأقاليم .

كذلك أرسل عبد الرحمن فهمى إلى سعد زغلول يقص عليه أنباء اجتماع آخر بالكنيسة المرقسية. فيقول: «لما علمت أن الطائفة القبطية الكريمة استاءت جداً من قبول يوسف وهبة باشا رئاسة الوزارة فى هذه الظروف الحرجة وأنها تخشى أن يسبب هذا نفوراً بينها وبين الطائفة الإسلامية اصطحبت ستة من إخوانى أعضاء الوفد واللجنة وتوجهنا إلى الكنيسة يوم الأحد ٢٣ نوفمبر الماضى أبدينا لهم مشاركتنا لهم فى تألمهم من قبول يوسف وهبة باشا لمركزه الجديد، وأكدت لهم أن هذا لايمكن بحال من الأحوال أن يسبب أى نفور فى علاقاتنا لأنه إذا كان قد وجد من بينهم خائن قبل الوزارة فى هذه الظروف الحرجة فقد وجد سبعة بجواره من

المسلمين (باقى أعضاء الوزارة) ولقد كلفنا الشيخ القاياتى بأن يخطب فى القوم فى هذا المعنى وبالفعل قال كلمة كان لها أحسن وقع فى نفوس الجميع.

وعلق سعد زغلول فى خطابه لعبد الرحمن فهمى فى ٨ ديسمبر ١٩١٩ قائلاً: «أعجبت كل الإعجاب بما قام به الأقباط من المظاهرات والتبرؤ من رئيس الوزراء وما كتبه ويصا بك فى جريدة الجورنال ديجبت من الاعتراض الشديد عليه. أرجوك أن تبلغ شكرى لكل من تقابله من هؤلاء الأقباط عموماً ولحضرة ويصا واصف بك خصوصاً.»

وأضاف عبد الرحمن فهمى.. كذلك اجتمع أكثر من مائتين من السيدات المصريات بالكنيسة المرقسية يوم ١٢ ديسمبر ١٩١٩ من مسلمات وقبطيات ، للاحتجاج على قيام وزارة يوسف وهبة وقدوم لجنة ملنر وكتبن احتجاجاً على الحالة الحاضرة وعلى قدوم اللجنة الانجليزية التى تعمل تحت الحماية نفسها وطلبن الاستقلال التام لمصر. والاحتجاج موقع عليه من الجميع(٣١٢) .

المناسبات الدينية:

تأكيداً لروح المحبة والسماحة الدينية ، كان الأقباط والمسلمون يشتركون فى بناء الجوامع والكنائس، والتبرع للجمعيات الخيرية التابعة لكل منهما على السواء.

وكان الصيام فرصة طيبة لإظهار الإخاء والاندماج بين شقى الأمة. فكان الأقباط يزورون المسلمين فى شهر رمضان، ويتبادلون معهم الخطب الحماسية. وشاركت بعض التلميذات المسلمات أخواتهم القبطيات صيام يوم الجمعة العظيمة. واشترك الطلبة المسلمون فى مدرسة طنطا الثانوية مع زملائهم الأقباط فى «الصيام الكبير» .

فلما دخل شهر رمضان شارك الأقباط المسلمين فى صيامه .

واشترك المسلمون مع الأقباط فى الاحتفال بعيد رأس السنة القبطية (النيروز) ورأت الصحف اعتباره عيداً قومياً عاماً، وطالبت الحكومة بجعله أجازة رسمية ونشرت الخطب التى ألقاها زعماء المسلمين والأقباط وممثلو الوفد والحزب الوطنى. وأكدوا فيها قوة الوحدة الوطنية. وهكذا فعلت الصحف عندحلول الأعياد الدينية الإسلامية والمسيحية وكانت تنتشر تهانى كل طائفة للأخرى .

---

(٣١٢) محمد أنيس ، دراسات فى وثائق ثورة ١٩١٩ ، الجزء الأول ، ١٩٦٣ ص ٥٠ سميرة بحر ، رسالة ، ٥٥٢ و ٥٥٣ و ٥٥٥ . طارق البشرى ، ص ١٥٣ وما بعدها .

وزخرت الصحف المعاصرة للثورة بمظاهر الإخاء والامتزاج الاجتماعى فى الأعياد الدينية الإسلامية والمسيحية. وفى مناسبات الميلاد والصيام والنشاط الاجتماعى والخيرى والمرضى والوفاة .

وتأتى أهمية هذه المظاهر من كثرة تكرارها ودوامها، وارتباطها بالعادات والتقاليد ، كما أنها تعكس «رغبة أكثر أصالة فى الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية، وتؤكد أن ائتلاف العنصرين لم يكن أساسه الرد على السياسة الانجليزية الراجعة إلى التفرقة فحسب - لأنه لم يقتصر على الناحية السياسية وحدها - بل امتد إلى الحياة الاجتماعية أيضاً» .

عندما جاء عيد الفصح فى ٢٠ أبريل ١٩١٩ انقلب إلى عيد قومى ظهر فيه التضامن والاتحاد بأجلى مظاهره - كما وصفه عبد الرحمن فهمى سكرتير الوفد فى مذكراته؛ فقد ازدحمت دار البطريركية على اتساعها، بالعلماء وطلاب الأزهر والمدارس العالية والثانوية والأهالى من مختلف الطبقات لتبادل التهنئة بالعيد .

وألقى الشيخ محمد أبو شادى بك المحامى والأستاذ العالم مصطفى القاياتى والأستاذ على سرور الزنكلونى والشيخ محمد بك الخضرى خطباً فياضة بمعانى الاتحاد بين عصرى الأمة.

ورد عليهم الاستاذ ابراهيم تكلا ناظر المدارس القبطية والواعظ فرج جرجس بكلمات فى هذا المعنى أيضاً. وفى ٢٤ أبريل ذهب وفد من السيدات القبطيات إلى مسجد السيدة زينب حيث كان فى انتظارهن فريق من السيدات المسلمات، وقد ذهب أولئك لدر التهنئة لهؤلاء فكان ذلك حادثاً فذاً فى التاريخ .

وفى ٢٩ يونيو احتفل المسلمون بعيد الفطر المبارك. وانقلب هذا اليوم أيضاً إلى عيد قومى اشتركت فيه جميع عناصر الأمة على اختلاف مذاهبها ونحلها فكان مظهراً رائعاً دل على تضامن المصريين وتضافرهم. وأخذ الناس من الصباح الباكر يتبادلون الأدعية والتمنيات الطيبة لمصر . وأبى المسيحى المصرى إلا أن يكون هذا اليوم عيداً له.

وقد تجلى هذا الشعور الوطنى الفياض فى الحفلة التى أقيمت فى الأزهر الشريف - تقاطرت الوفود عليه من الأقباط ومعهم رجال الدين الذين جاءوا لتهنئة إخوانهم المسلمين .

وقد كان هؤلاء يقابلونهم بالبشر والترحاب، وروح الوطنية والوئام ترفرف فوق الجميع. وقد ألقيت الخطب الوطنية من المسلمين والأقباط فكانت دليلاً على تأصل الشعور الوطنى فى الأمة وبرهاناً صادقاً على تعمق الوطنية فى الجميع .

وكذلك كانت الحال فى الإسكندرية إذ ذهب وفد من رؤساء الأقباط الدينيين، وأعيانهم إلى جامع أبى العباس وهنأوا إخوانهم المسلمين بعيد الفطر فاستقبلهم المسلمون وعلى رأسهم الشيخ اللبان وبعض المحامين والوجهاء بمظاهر الغبطة والابتهاج (٣١٣) .

صلاة مشتركة:

دعا سعد زغلول الشعب المصرى كله ليقيم الصلوات فى المساجد والكنائس، كى يكلل الله بالنجاح مساعى الوفد فى سبيل الاستقلال التام. ويقول عبد العزيز فهمى إن سعد زغلول رأى أن يرجع إلى الأمة لاستشارتها فى أمر السفر إلى لندن للتفاوض مع لجنة ملنر بعد أن كان الوفد قد دعا إلى مقاطعة اللجنة - واقترح على ماهر وعبد العزيز فهمى أن تكون استشارة الأمة بأن يكتب الشاعر أحمد شوقى دعاء يتلى فى المساجد والكنائس ليكلل الله جهود الوفد بالنجاح فى مفاوضاته فى لندن. وحدث ذلك بالفعل. وكان ذلك بمثابة إذن وتصديق من الأمة على سفر الوفد إلى لندن. وهذا هو نص الدعاء الذى تلى فى المساجد والكنائس بالعاصمة والأقاليم يوم ٤ يونيو ١٩٢٠ :

«اللهم قاهر القياصر ، ومذل الجبابر ، وناصر من لا له ناصر

«هذه كنانتك فزع إليك بنوها ، وهرع إليك ساكنوها ،

«هلالا وصليباً ، بعيداً وقريباً ، شباناً وشيباً ، ونجيبة ونجيباً .

«مستبقين كنائس المكرمة ، التى رفعتها لقدسك أعتاباً ، ميممين مساجدك المعظمة التى شرعتها لكرمك أبواباً .

«نسألك فيها بعيسى روح الحق ، ومحمد نبى الصدق ، وموسى الهارب من الرق

«كما نسألك بالشهر الأبر والصائمية، وليلة الأغر والقائمية، وبهذه الصلاة العامة من أقباط الوادى ومسلميه.

«أن تعزنا بالعتق إلا من ولائك، ولاتذلنا بالرق لغير آلائك، ولاتحملنا على غير حكمك واستعلائك .

«اللهم إن الملأ منا ومنهم قد تداعوا إلى الخطة الفاضلة، والكلمة الفاصلة، فى قضيتنا العادلة ، فآتنا اللهم حقوقنا كاملة .

«واجعل وفدنا فى دارهم هو وفدك، وجندنا الأعزل إلا من الحق - جندك

---

(٣١٣) رمزى جيد ، ص ٣١ - ٣٣ سميرة بحر ، ٥٢٨ طارق البشرى ، ١٤٦ .

«وقلده اللهم التوفيق والتسديد، واعصمه فى ركنك الشديد

«أقم نوابنا المقام المحمود، وظللهم بظلك الممدود، وكن أنت الوكيل عنا توكيلاً غير محدود.

«سبحانك لايحد لك كرم ولاجود ، ويرد إليك الأمر كله وامرك غير مردود

«واجعل القوم محالفينا ، ولاتجعلهم مخالفينا ، واحمل أهل الرأى فيهم على رأيك فينا

«اللهم تاجنا منك نطلبه ، وعرشك إليك نخطبه ، واستقلالنا التام بك نستوجبه

«فقلدنا زمامنا ، وولنا أحكامنا ، واجعل الحق إمامنا

«وتمم لنا الفرح ، بالتى مابعدها مقترح ، ولاوراءها مطرح

«ولاتجعلنا اللهم باغين ولا عادين، واكتبنا فى الأرض من المصلحين، غير المفسدين فيها ولا الضالين – آمين» (٣١٤) .

«لقد أراد رئيس الوفد بهذا الدعاء أن يعمق إيمان الشعب بالله ، وأن يبعث فيه مزيداً من الثقة والأمل فى الحصول على الاستقلال ، وأن يقوى مشاعر الوحدة بين الأقباط والمسلمين ، عندما يقفون جميعاً فى خشوع أمام إله واحد يرجون هدفاً واحداً . كما أراد الزعيم أن يربط بمشاعر الوحدة والتأييد بين الشعب فى مصر ، ووفده فى باريس ولندن فيشد كل منهما أزر الآخر.

«وكانت الصحف المصرية خير معضد لرئيس الوفد، فى تحقيق فكرة تلاوة هذا الدعاء، فوصفتها صحيفة الوطن بأنها «ثقة بالله وتوكل عليه تعالى، وما أحوجنا إلى التسلح بهما فى قضيتنا» .

«وأكدت صحيفة الأهرام أن الإيمان بالله هو مصدر النجاح فى الدنيا ، وأساس التسامح الدينى والوحدة الوطنية ، وقالت إن الفرد عندما يضرع إلى الله لخير شعبه كله «يتعلم المساواة ويتعلم الوطنية» .

«وأوضحت صحيفة مصر أن «نجاح قضيتنا مكفول بعناية الله ... وبقوة الإيمان وباتحاد الأمة المتين فى المطلب الحق العادل ، وبسياسة نوابغنا الذين يستمدون قوتهم من التفاف الأمة حولهم ...» .

وذكرت صحيفة وادى النيل قوله تعالى «ولاتكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون». ثم قالت إن من حكمة الوفد فى عمله أن دعانا إلى إقامة الصلوات

---

(٣١٤) عبد العزيز فهمى، هذه هى حياتى، كتاب الهلال، إبريل ١٩٦٣ ص ١٢٩.

الجامعة فى أطهر البقاع وأليق المواطن بالعبادة، حتى بذلك نجدد الشعور العام ، ونظهر فى هيئة التضامن الروحى الذى يزيد قلوبنا صفاء وعقائدنا قوة وثباتاً. وذلك ماتأمرنا به الأديان وترضاه لنا المدنية الصحيحة» .

«وفى اليوم التالى لتلاوة الدعاء الموحد فى المساجد والكنائس، وصفت وادى النيل إقبال أفراد الشعب من الأقباط والمسلمين «بكثرة غير عادية» على دور العبادة لتلاوة الدعاء. وبينت الصحيفة كيف تم الربط - بفضل هذا الدعاء - بين اتحاد المصريين فى طلب العطف الإلهى، واتحادهم فى المبدأ الوطنى. وأكدت بذلك نجاح فكرة الدعاء الواحد» (٣١٥) .

وهنا أيضاً لم تكن هذه الممارسة الدينية المشتركة بعيدة عن مايحفظة التراث الإسلامى المسيحى؛ يسجل فهمى هويدى أنه لما جاء وفد نصارى نجران فأنزلهم رسول الله فى المسجد وسمح لهم بإقامة صلاتهم فيه - فكانوا يصلون فى جانب منه ورسول الله والمسلمون يصلون فى جانب آخر .

* * *

حين كان يحل ميعاد الصلاة أثناء مداولاتنا فى المحكمة الإدارية العليا كان الزملاء يقيمون الصلاة جماعة. وخطرت لى فكرة أفصحت عنها للزميل المستشار طارق البشرى: قلت إن للأقباط صلوات يومية تتوافق مع مواعيد الصلوات الإسلامية، وتزيد عن هذه صلاتين. فثم صلاة باكر تقابل صلاة الفجر، وصلاة الساعة السادسة (بالميقات الذى يجعل شروق الشمس هو الساعة الأولى) وتقابل صلاة الظهر. وبينهما صلاة الساعة الثالثة. ثم صلاة الساعة التاسعة وتقابل صلاة العصر، وصلاة الغروب وتقابل صلاة المغرب، وصلاة الساعة الثانية عشر وتقابل صلاة العشاء. وتوجد الصلاة الزائدة الثانية وهى صلاة نصف الليل. قلت للزميل الكريم - لماذا - مع هذا التوافق، وحين يحل الميعاد المشترك للصلاة - لماذا لايقف الأقباط والمسلمون يصلون كما كان يحدث فى مسجد رسول الله ..؟ والاقتراح مطروح ..

العلم الجديد:

وضح من الصفحات السابقة أنه طوال أيام الثورة، كان إجماع بين الجماهير - المسلمين والأقباط بقيادة علماء الأزهر والقساوسة، على رفع علم الثورة شعاراً للوحدة. ونضيف إلى ماسبق ذكريات جديدة . فقد كتب الدكتور محمد مظهر سعيد يروى ماحدث فى أسوان:

---

(٣١٥) رمزى جيد ، ص ٣٨ - ٤٠ والمراجع المذكورة .

«حضر «زهدى» لأسوان يوم ١١ مارس وأخبرنا أن مظاهرات ضخمة اجتاحت القاهرة يوم ٩ مارس احتجاجاً على اعتقال «سعد» ونفيه، وأن الإضراب العام قد أعلن ، ووقعت مصادمات دامية مع الجنود البريطانيين المسلحين سقط فيها عدد كبير من الضحايا والشهداء رجالاً ونساء وأطفالا، وأن مظاهرات أخرى بدأت فى المنيا وأسيوط يوم ١٠ مارس والبلاد كلها تستعد لثورة عارمة شاملة عما قريب، وأن الوفد يأمر بإعداد العدة من الآن لمظاهرة شعبية كبرى وإسقاط الحكومة المحلية إذا لزم الأمر وإقامة حكومة وطنية شعارها «الهلال والصليب» من الشخصيات البارزة الوطنية الجريئة ...» .

«وبدأت المسيرة فى مقدمتها مدرسة الصنائع وفى المؤخرة أعضاء المجلس الوطنى ... ثم وقفنا أمام سراى المديرية فصعد «حبيب» ومعه بعض المساعدين ورفعوا عليها « علم الثورة » بين الهتافات المدوية والزغاريد» (٣١٦) .

ونشرت صحيفة «الأخبار» يوم ٢٣ أبريل ١٩١٩ بعنوان «الهلال والصليب فى المظاهرات».

«يمثل هذا الرسم صورة من أبهى صور المظاهرات التى أقيمت فى العاصمة يرى فيه القراء العلم المصرى يخفق إلى جانب «العلم الجديد» الذى جمع بين الصليب والهلال ويستظل بالعلمين حضرة القمص مرقس سرجيوس والشيخ محمد الغنيمى التفتزانى. وقد اشتهر كل منهما بما ألقاه من الخطب الوطنية بالحث على التضامن والإخاء الصحيحين ومعهما فى هذه الصورة فريق من أعضاء جمعية (اتحاد الشبان المسيحيين) وهم من نخبة الشبيبة القبطية التى ظهرت بأحسن مظهر فى الحركات الأخيرة سواء فى المظاهرات السلمية وفتح أبواب ناديه لسماع الخطابات فى الأحوال الحاضرة» (٣١٧) .

كتب توفيق الحكيم فى « عودة الروح » :

فى وسط المظاهرات والهتافات.. كانت ترفرف الأعلام المصرية وقد رسم فيها الهلال يحتضن الصليب... ذلك أن مصر أدركت فى لحظة أن الهلال والصليب ذراعان فى جسد واحد له قلب واحد : مصر .....» .

وكتب مصطفى أمين :

خرج ألوف المتظاهرين فى المنصورة واستولوا على المحافظة ورفعوا راية الثورة.

---

(٣١٦) محمد مظهر سعيد ، سجين ثورة ١٩١٩ ، ص ٨٣ .

(٣١٧) رمزى جيد ٢٢ .

وهنا أيضاً لم تكن هذه الممارسة منفصلة عن التراث المصرى؛ يعرض متحف مطار القاهرة الدولى، فى صالة الخروج - قطعة فنية هى مقبض مسرجة من البرونز، وعلى شكل هلال يحيط بصليب، يرجع تاريخها إلى القرن الثانى عشر [٣١٨]. أى أثناء معارك حروب الفرنجة.

ويقتنى المتحف القبطى قطعاً فنية مماثلة من القرن الثالث عشر .

ماذا تعبر هذه القطعة الفنية التى أبدعها الفنان المصرى - مسلم هو أم قبطى؟ هو مصرى وحسب ...

أجابت عن هذا السؤال جماهير الشعب الذى أنجب ذلك الفنان، أو أكثر من فنان .. ففى لحظة الصدق والنخوة ، تبعث النفس العريقة الفنية أروع ماتختزنه، وأسمى مافى الإنسان من قيم. ففى مواجهة نفس الوافدين الغزاة رفع المصريون فى الماضى البعيد، وحديثا شعاراً واحداً. كان هو التعبير الصادق عن قوتهم الحقيقية التى حققت لهم الانتصار .

وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا موقف المسيحين فى بلادنا - أقباط مصر من حملات الفرنجة الوافدين من الغرب، وكذا موقف الفرنجة من المؤمنين بالمسيح على ضفاف النيل .

لم ينس أبناء مصر قط الدرس الذى تلقوه فى الدين وفى السياسة من الإمبراطورية البيزنطية ابتداء من القرن الرابع. ولهذا أعرض الأقباط تماماً عن النظر إلى الغزاة على أنهم مسيحيون يربطهم بهم إيمان واحد. «وحاول الفرنجة أخذ مصر ولكنهم فشلوا. ولشدة غيظهم من عدم مساعدة الأقباط لهم أصدروا قانوناً بمنع أقباط مصر من زيارة القبر المقدس؛ يقول جاك تاجر إنه «لما احتل الصليبيون القدس منعوا النصارى المصريين من الحج إلى هذه المدينة بدعوى أنهم ملحدون. وكتب أحد المؤرخين الأقباط يشكو من هذه المعاملة قائلاً: «لم يكن حزن (الأقباط) بأقل من حزن المسلمين» يقول الدكتور محمد عبد العزيز مرزوق فى كتاب عن «الناصر محمد بن قلاوون»: «اننا كنا فى حرب ضد (الفرنجة) أو بعبارة أوضح ضد مسيحيى أوربا الذين اتخذوا الصليب شعاراً لهم، والدين المسيحى ستاراً استتروا به فى اندفاعهم إلى الشرق لتخليص بيت المقدس من أيدى المسلمين. فى هذه الحرب التى كان ظاهرها الدين وباطنها الدنيا والرغبة فى السيطرة، لم يتحرك من أجلها الأقباط فى مصر»[٣١٩].

والواقع أنه لما دخل الفرنجة دمياط أساءوا إلى الأقباط وأنكروا عليهم حقوقهم ، وعينوا مطرانا لدمياط من قبل كنيسة روما اللاتينية، وأخذ الفرنجة الهولنديون أجراس كنيسة دمياط

---

(٣١٨) هى صورة الغلاف وعليها رقم التسجيل الأثرى .

(٣١٩) وليم سليمان قلادة ، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية ، ص ١٥ والمراجع .

وما زالت معلقة فى إحدى كنائس هولندا. كما أنهم قتلوا كثيرين وأخذوا الأطفال من أحضان أمهاتهم. وفى سنة ١٢٠٤ م فى أيام الملك العادل فاجأ «الإفرنج» مصر من جهة رشيد وتقدموا إلى فوة وتحصنوا فيها . وكان فيها أقبـاط كثيرون ولها أسقف مخصوص لم يسعه إلا الهرب . «.... ولما انهزم (الفرنجة) ابتهج الأقباط .. ولما رأى الملك الكامل ذلك منهم ركن إليهم وقربهم ورفع مقامهم وعمل على ما فيه راحتهم ...» .

فى هذا المناخ الصحى كانت جذور الوحدة الوطنية تتأكد بالثقة المتبادلة بين مختلف المواطنين - يقول أحد مؤرخى القبط إن هؤلاء فى عهد الملك الكامل وأثناء حروب الفرنجة «قاموا بما عهد إليهم من الخدم أحسن قيام، وبما توجبه عليهم الذمة والوطنية. وبهذه الحالة حفظوا لأنفسهم مركزاً مهماً فى الوطن». (٣٢٠) .

ومن هنا نفهم السخط الذى تمتلئ به كتابات الغربيين على أقباط مصر وكنيستهم إذ يسجلون على الأقباط هذه المواقف ويعيرونهم بأنهم كانوا محل رعاية خاصة من صلاح الدين وأنه استعان بهم فى حملاته.

الدستور: تسجيل وبرنامج:

الدستور فى أى مرحلة من تاريخ الشعب هو تسجيل لحصيلة الحركة الوطنية والاجتماعية والسياسية، وإقرار ملزم بهذه النتيجة فى تلك المرحلة . فهو يوضع حين يصل مسار الحركة إلى مرحلة توازن تكون فيها العلاقات التى تكونت حديثاً قد فرضت نفسها .

ولكن هناك جانباً آخر للدستور، فهو ليس فقط تسجيلاً لنتيجة حركة الشعب وقت صدوره، ولكن أيضاً يفتح الطريق أمام هذه الحركة - إنه يمثل نقطة انطلاق جديدة ، وبرنامجاً للتطور والتغيير .

ونحن لانستطيع أن نفهم هذه الطبيعة المزدوجة للدستور إلا إذا أخذنا كأساس للدراسة - الخبرة التاريخية لكفاح الشعب عبر العصور . لابد إذن من الالتصاق الشديد بالأرض الصلبة

---

(٣٢٠) كتـاب تـاريخ الأمـة القبطية، جمعه الفقير إليه تعالى يعقوب نخلة روفيلة ، ١٨٩٨ ، ص ١٧٨ وما بعدها .

كتاب تاريخ الكنيسة القبطية للشماس منسى القمص ، الطبعة الأولى ، ١٩٢٤ ، ص ٥٤٢ .

التى للخبرة التاريخية- وبدون ذلك يظل الدستور قشرة فوقية موضوعة على سطح المجتمع وليس ثمرة نابعة من أرضه متغلغلة جذورها فى أعماقها. على الدارس أن يمتحن الخبرة الحالية للحركة الجماهيرية واصولها ومراحل تطورها- ومن ذلك كله يستخلص اسس التنظيم الدستورى.

وقد سجل المصريون حصيلة تاريخهم وخبرتهم السياسية والاجتماعية فى وثائق دستورية- كانت أولاها فى الأهمية تلك التى صدرت عام ١٩٢٣.

الإجمـــاع:

وأول كل شئ لقد سجل هذا الدستور «الإجماع»- بالمعنى الفقهى للكلمة- الذى أعلنته الأمة منذ بداية وعيها بحقوق «الإنسان- خليفة الله» وتحركها لكسر حاجز السلطة. نقول «الإجماع» على توحيد مكوناتها فى كل لا يتجزأ أو يصنف من الناحية السياسية.

«الإجماع» على أنها جماعة كتلك التى تكونت فى «المدينة المنورة» وسجلت نظامها «الصحيفة»: أمة واحدة- ولكل مكون فيها دينه.

فثمة «إجماع» إسلامى شامل من علماء الإسلام جميعا بمشاركة جميع مكونات الجماعة فى الكفاح لاسترداد جميع المصريين لحقوقهم السياسية والمدنية والاجتماعية. وبالمساواة الكاملة بينهم فى ممارسة هذه الحقوق والمشاركة فى اتخاذ القرارات. وثمة رضا قبطى شامل مماثل. فليس من شك أن ثمة طابعاً دينيا- إسلامياً ومسيحياً لثورة ١٩١٩. ولكنه طابع دينى مصرى يحترم كرامة الإنسان ويسلم بحقوقه. ولابد أن وراء رضا علماء الازهر ومباركتهم لهذه الثورة واشتراكهم فيها مع رجال الكنيسة القبطية- لابد أن وراء ذلك بناء فقهياً اسلامياً أصيلاً، ولابد أن وراء رضا رجال الدين المسيحيين بناء لاهوتيا مناظراً.

ولكن وحدة الحركة وشمولها تكشف أيضاً عن وحدة البناء الفكرى بين مكوناتها.

ومن هنا كان بدؤنا بنظرة كل من المسيحية والإسلام إلى الإنسان- صورة الله وخليفته وحامل أمانته. وعلى أساس هذه النظرة قام البناء الفقهى اللاهوتى لحركة الشعب المصرى بجميع مكوناته.

ونظم الدستور الحياة السياسية والدستورية للجماعة وفى مقدمة هذا التنظيم ممارسة النصح والنصيحة أى المشاركة فى صنع القرار من جميع مكونات الأمة. وما يتضمنه الدستور فى هذا الصدد هو تسجيل للممارسة السابقة لمجلس شورى النواب وللجمعية الوطنية وللجمعية

العمومية- وهى الهيئات التى ضمت أعضاء من جميع مكونات الأمة وصدرت عنها أخطر القرارات السياسية فى القرن التاسع عشر. كما أنه تسجيل للقرار الإجماعى الذى اتخذته الجماهير فى مراحل تحركها فى القرن العشرين.

ونظم الدستور المجالس التى ستشارك فى السلطة فتصبح بذلك «قسيم» الحاكم.

مبدآن متكاملان:

وقد نصت هذه الوثائق المتتابعة بعد ذلك على مبدأين متكاملين لا يتعارض الواحد منهما مع الآخر. فلقد نص هذا الدستور على أن: «الاسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية» (المادة ١٤٩) وقبل ذلك جاء فى المادة الثالثة: «المصريون لدى القانون سواء وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين».

ولم يثر مطلقاً فى ذهن أحد أن ثمة تعارضاً بين النصين، كما لم يترتب على هذه النصوص أى قلق لدى القبط.

لماذا؟

الصفحات السابقة تجيب عن هذا السؤال ولهذا أفضنا فى عرض الوقائع من خلال أبحاث الدارسين المتخصصين؛ فلقد عاش المصريون جميعا المسلمون والمسيحيون وهم أولا تحت نير الحكام؛ ثم وهم يكافحون معا كتفاً إلى كتف لاجتياز حاجز السلطة. وتبلورت خبرتهم فى أن الدين يحفظ كرامة الإنسان ويصون حقوقه ويحترم عقيدته. فأصبح مبدأ المساواة، وعملية النصح والنصيحة كما فى الصحيفة- أى المشاركة فى صنع القرار والامتزاج الاجتماعى والثقافى- أصبح هذا كله مرادفاً للإسلام.

وفى رؤية نفاذة واعية وأمينة، خلص الفقيه المعاصر رفاعة الطهطاوى إلى نتيجة بالغة الأهمية؛ يقول: «من زاول علم أصول الفقة، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التى وصلت عقول أهالى باقى الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التى بنيت عليها الفروع الفقهية التى عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية- وهى عبارة عن قواعد عقلية، تحسينا وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية....».

وعن مبدأ المساواة:

«وأما التسوية (المساواة) بين أهالى الجمعية، فهى صفة طبيعية فى الإنسان، تجعله فى جميع الحقوق البلدية كإخوانه... فكل ملة (دولة) تتخذ أصل قانونها التسوية... ويقومون على مراعاة هذه التسوية، فإن حريتهم توضع على أساس معين... والتسوية فى الحقوق ملازمه للتسوية فى الواجبات... فالواجبات دائما ملازمة للحقوق لا تنفك عنها... »(٣٢١).

وعن الحرية:

«ثم إن ابن الوطن المتأصل به... ينسب إليه... فيقال وطنى. ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده. وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأنسية... وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة. وقد كان أهالى غالب الأمم محرومين من تلك المزية التى هى من أعظم المناقب. وكان ذلك فى الأزمان التى كانت فيها أوامر ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم، يفعلون ما شاءوه. وقد كانت الأهالى إذ ذاك لا مدخل لها فى معارضة حكامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة. فكان لا يمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئا فيما يختص بالسياسات والتدابير، ولا يبدوا آراءهم فى شئ. فكانوا كالأجانب فى أمور الحكومة. وكانوا لايتقلدون من الوظائف والمناصب وإلا بما هو دون استحقاقهم. والآن تغيرت الأفكار وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار. فالآن ساغ للوطنى الحقيقى أن يملأ قلبه بحب وطنه لأنه صار عضوا من أعضائه»(٣٢٢).

وعن حرية العقيدة، أوردنا فيما سبق النص الذى يقرر فيه أن كل امرئ وما يختار؛ فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، بشرط ألا يعود على نظام المملكة أدنى خلل كما هو مقرر فى حقوق الدول والملل(٣٢٣).

الثقة والتفاؤل:

ولقد ذكرنا من قبل أن المصريين بعد هذه الخبرة الطويلة والعميقة، وإذ حققوا ذاتهم فى ثورتهم العظيمة- دخلوا ميادين الحياة السياسية والدستورية والاجتماعية وهم فى ملء الثقة من أنفسهم. إن الأخوة والنخوة الوطنيتين أغنتاهم عن الضمان الدستورى الشكلى. تمثل ذلك فى كل نواحى العيش المشترك. وبالذات حين عرضت أثناء وضع الدستور مسألة التمثيل النسبى للأقباط فى البرلمان.

---

(٣٢١) الأعمال الكاملة، ٢، ص ٤٧٦.

(٣٢٢) ٢ ص ٤٣٣.

(٣٢٣) ١ ص ٢٥٠.

ليس فقط ثقة فى الأخوة والنخوة.

ولكن فى المستقبل أيضا

وكان الرفض شاملا- قد ورد تفصيل مظاهره فى المؤلفات التى تؤرخ لهذه الفترة. ونقدم هنا نموذجا لما حدث فى اجتماع كبير بالكنيسة البطرسية عقد بها يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٢٢ حيث امتلأت بالحاضرين إليه «مقاعد الكنيسة ومماشيها» وتحدث فيه سلامة بك ميخائيل من كبار المحامين وعضو لجنة الوفد المصرى.

قال «إن الحركة الوطنية التى أعجب بها العالم كله واقتفى فيها أثرنا الغربيون والشرقيون لم تكن بدعة ولالعبا ولا لهوا. إن الدماء الزكية التى سفكت سواء من الأقباط أو من إخوانهم لم تكن مزاحاً ولا هزلا- فمقترحو تمثيل الأقليات يريدون أن يضيعوا عليكم كل هذه المجهودات. يقصدون أن يقولوا إن الأقلية مخدوعة وجزء منفصل يجب أن يكون له من يدافع عنه. وأن يقولوا للأغلبية إننا نراكم متعصبين فنخشاكم..» وقال: «احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطى. المصريون كلهم لا ينظرون لغير الكفاءة والنزاهة والتضحيات- ونصيبكم فى هذه التضحيات كان موجبا للفخر...» وأصدر المجتمعون من «أعيان ومحامين وأطباء ومهندسين- وموظفين وتجار ومعلمين وطلبه وممثلين للهيئات المالية والعمال»(٣٢٤) بالإجماع قراراً برفض الاقتراح. وتوالت برقيات التأييد من أقباط العاصمة والبحيرة والمحلة الكبرى وجرجا وأسيوط وبورسعيد والبلينا.

إن «الثقة» فى «الأخوة» و «النخوة» هى الأساس فى التعامل.

والتفاؤل فى المستقبل: «احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطى- المصريون كلهم لاينظرون لغير الكفاءة والنزاهة والتضحيات».

وأثبتت الخبرة المباشرة أن الثقة والتفاؤل هما حقيقة واقعيه وليسا مجرد آمال منشوده:

أحسوا التراب فى وجوه الدساسين:

فبمجرد أن صدر الدستور فى أبريل سنة ١٩٢٣، بدأ الاستعداد للمعركة الانتخابية.

ولقد رأينا أن رفض مبدأ التمثيل النسبى كان أساسه الثقة فى وعى جمهور الناخبين بأن يكون أساس اختيار النائب سياسياً لا طائفياً. «وبهذا كانت المعركة الانتخابية هى خير مايفصل فى صحة أى من هاتين الدعويين، وكانت مجالا للفحص الاجتماعى للموقف

---

(٣٢٤) قلادة، الشعب الواحد، ص ٣٥.

الجماهيرى العام فى الدوائر المختلفة بالنسبة لمدى تأثرها بالعامل الدينى فى اختيارها السياسى لممثيلها فى المجلس النيابى» ولقد تقدم الوفد فى الانتخابات بمرشحيه على أساس الكفاءة والإخلاص. واستبعد- ليس فقط الوصف الدينى، ولكن أيضا الارتباط بالعصبية العائلية أو المصالح المادية وعلى الخصوص الملكية الزراعية. وعلى سبيل المثال رشح ويصا واصف فى المطرية دقهلية رغم أنه من الصعيد وليست له مصالح مادية بالدائرة المرشح فيها.

أما خصوم الوفد فاعتمدوا على عاملين: العصبية والمصالح من ناحية، والعواطف الدينية من جانب آخر. وهكذا وجهوا هجومهم على الوفد بسبب ترشيحه لكثير من القبط. كما ركزوا على هؤلاء المرشحين بسبب صفتهم الدينية.

وقد عاد سعد زغلول من المنفى اثناء المعركة الانتخابية، فوصل الاسكندرية فى ١٧ سبتمبر وألقى أول خطبة له بالقاهرة فى ١٩ سبتمبر. بدأها باستعراض مراحل النهضة المصرية منذ محمد على فالثورة العرابية فالحزب الوطنى. وهكذا أتت المرحلة الأخيرة. ثم تناول موضوع الوحدة الوطنية:

«إن النهضة الأخيرة امتازت على سابقاتها بأن أوجدت هذا الاتحاد المقدس بين الصليب والهلال (تصفيق) هذا الاتحاد الذى أرجو مصر جميعها أن لا تتهاون فيه فإنه فخار هذه النهضة وهو عمادها... وهو الذى اضطرب له خصومنا إذ أسقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما أردنا تحرير رقابنا من النير الذى وضعوه فى أعناقنا. يقول خصومنا اننا حماة الاقلية فيكم لأنكم قوم متعصبون فلابد أن نبقى بينكم لحفظ العدل فيكم... هذه الحجة سقطت باتحادكم. ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم- فاحذروا هذه الدسيسة واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومسلمون، ليس هناك إلا مصريون فقط. ومن يسمونهم أقباطا كانوا ولايزالون أنصاراً لهذه النهضة. وقد ضحوا كما ضحيتم وعملوا كما عملتم وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم. فاحسوا التراب فى وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين- لا امتياز لواحد على آخر إلا بالاخلاص والكفاءة. فيهم أجسامنا وفيهم من هم أفضل من كثير منا. أقول هذا لأنى أقول الحق ويجب على زعيمكم أن يقول الحق. لقد برهنوا فى مواطن كثيرة على اخلاص شديد وكفاءة... نادرة. وافتخر- أنا الذى شرفتمونى بدعوتى زعيمكم- بأنى اعتمد على كثير منهم، فكلمتى ووصيتى أن تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس، وأن تعرفوا أن خصومكم يتميزون غيظا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ولولا وطنية فى الأقباط واخلاص شديد لتقبلوا دعوة الاجنبى لحمايتهم،

وكانوا يفوزون بالجاه والمناصب بدل النفى والسجن والاعتقال. ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح يسامون الخسف ويذوقون الموت والظلم- على أن يكونوا محميين بأعدائهم وأعدائكم. هذه المزية علينا أن نحفظها وأن نبقيها دائما فى صدورنا. وإنى افتخر كل الافتخار كلما رأيتكم متساندين فحافظوا على اتحادكم....».

وجرت الانتخابات وانتصر الوفد انتصاراً ساحقا. ونجح مرشحوه جميعا مسلمين كانوا أو أقباطا. ولم يظفر خصومه إلا بعشرة مقاعد(٣٢٥).

وفى دراسة متأنية لكيفية تكوين مجلسى البرلمان منذ أول مجلس حتى الأخير قبل الثورة، خلص طارق البشرى إلى إن «التذبذب فى عدد القبط انخفاضا ثم ارتفاعا انما كان مرتبطاً بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعتريها من تصاعد وانخفاض» بمعنى أنه (وباستثناء الانتخابات الأخيرة سنة ١٩٥٠) فإن الانتخابات التى كان يحصل فيها الوفد على الأغلبية وهذا يعنى أنها كانت انتخابات حرة- كانت هى التى يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ٥, ١٠٪ والعكس بالعكس فحين يقاطع الوفد الانتخابات أو لايظفر فيها بالغالبية، يقل عدد القبط فى مجلس النواب بنسبة تتراوح بين ٥, ٢٪ و٥, ٤٪(٣٢٦).

ولهذه الإحصائية دلالة هى أنه حين تترك للإرادة الشعبية حرية التعبير عن نفسها فى انتخابات حرة، فثمة رضا منها بوجود نواب عن الأمة من القبط فى المجالس النيابية. وإذن فالقضية أساساً هى الممارسة الديمقراطية فى المجتمع عامة؛ هنا الضمان الحقيقى والفعال لجميع مكونات الجمعية.

هذا الموقف أثناء انتخابات المجالس النيابية تمثل أيضا فى اختيار الوزراء. يقول الاستاذ مصطفى أمين:

«ثورة ١٩١٩ هى ثورة شعب، كل الشعب. ليست ثورة طائفة أو طبقة، العامل والباشا حاربا فيها جنبا إلى جنب، الفلاح وصاحب الأرض علقا فى مشنقتين متجاورتين. المسلم كان بطلا، والقبطى كان بطلا. من مفاخر سعد زغلول زعيم الثورة أن استطاع أن يوحد بين الأقباط والمسلمين فى مصر. لم يراع نسبة عدد السكان بين الأقباط والمسلمين، فألف الوفد بعدد من الأقباط أكثر من نسبتهم العددية. عندما ألف أول وزارة للشعب فى سنة ١٩٢٤ قدم إلى الملك فؤاد قائمة بأسماء وزرائه العشرة- قال الملك إنه يوجد خطأ! إن التقاليد أن يكون عدد الوزراء

---

(٣٢٥) البشرى، ص ٢٠٢ - ٢٠٨.

(٣٢٦) البشرى، ٢٢٤ و ٢٢٥.

عشرة منهم واحد قبطى وتسعة مسلمون. ووزارة سعد فيها قبطيان وثمانية مسلمين قال سعد للملك: «هذه ليست وزارة تقاليد إنها وزارة ثورة! عندما كنا نحارب الانجليز نفوا إلى جزيرة سيشل زعماء الثورة، كنا أربعة مسلمين واثنين من الأقباط! عندما حكم الإنجليز بالاعدام على زعماء الثورة كانوا أربعة مسلمين وثلاثة من الأقباط. عندما كان الإنجليز يطلقون الرصاص على الشعب الثائر لم يراعوا النسبة بين الأقباط والمسلمين، فكيف أراعيها اليوم؟» وكانت وزارة سعد هى أول وزارة فى مصر فيها وزيران قبطيان وثمانية من المسلمين»(٣٢٧).

ويجب أن يكون واضحا أن التمثيل فى المجالس النيابية لم يكن مقصوداً به مجرد الوجود الطائفى- بل عكس ذلك تماماً. كان الهدف ان يكون الاختيار والاستبعاد أساسهما الإخلاص والكفاءة، والقدرة على المساهمة فى تحديد جوانب المشروع الوطنى الفعال وفى وضعه موضع التنفيذ.

كتبت صحيفة «اللواء المصرى» فى ١٥ مايو ١٩٢٢:

«نريد أن نبقى أمة واحدة ممثلة أحسن تمثيل فى برلمانها، يجلس كل مندوب فوق كرسيه ولايشعر إلا أنه مصرى. فلتكن لإخواننا الأقباط الأغلبية ولتكن للمسلمين الأقلية- وإنما يجب أن توجد مساواة، حتى يكون إحساس كل منهم واحداً هو أنه مصرى ولا يعمل لغير مصر»(٣٢٨).

وسيظل هذا الإنجاز الرفيع مرجعاً للتعرف على أصول العمل السياسى الكفء النزيه. فوجود حزب الوفد وقيادته الواثقة- هذا كله كان بمثابة مدرسة للتربية السياسية والوطنية. كان يضع الخطط، ويدخل الجماهير معركة الاختيار ويكسبها الوعى والخبرة السياسيين أثناء الممارسة. وفى كلمات طارق البشرى:

«إذا قيل بحق إن قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الدينى المتعدد، وإن امتزاجهم التاريخى الطويل هو سبب النجاح، وإن اشتراك القبط والمسلمين فى سائر الطبقات الاجتماعية فى المدن والقرى هو الأساس الموضوعى له، فإن الحق أيضا أن كان للجهد الواعى المنظم للتنظيم السياسى فاعليته فى تأكيد التماسك والامتزاج وفى إنضاج الأسس الموضوعية القائمة- سيما أن كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل النقيض، وليس فى التاريخ حتميات خارجة عن جهد البشر تسقط من خارجهم أو تستعصى بذاتها عليهم. وكان حماس

---

(٣٢٧) مصطفى أمين، الكتاب الممنوع، ٢، ص ٤٣٥. من واحد لعشرة ص ١٢٩ ومابعدها.

(٣٢٨) رمزى جيد ص ٦.

الجماهير وترابطها خليقاً بألا يدوم، ويمكن أن تعصف به العواصف إزاء الجهد الواعى لأعداء الثورة- وذلك مالم توجد المؤسسة السياسية المستنيرة المدركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولموجبات هذا التوحيد، والحذرة من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها. وكان الوفد هو هذه المؤسسة»(٣٢٩).

والملاحظ أن أن الوفد- كما سبق القول- جرى أحياناً على أن يرشح بعض رجاله فى دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الإقليمية، وعن روابطهم الدينية أيضا. وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع العام لسياسته، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها...

وفى انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم فى دائرة المراغة: إن سعدا كان حريصا على ذلك ليؤكد الطابع السياسى الوطنى الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبية العائلية فى بلدة أسرة الشيخ المراغى. واعتاد الوفد أن يرشح فى دائرة الدلنجات بالبحيرة غالى ابراهيم وهو ليس من أهل الدائرة، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن وكان ينجح فى الانتخابات.

وقف ويصا واصف فى إحدى دوائر المنيا يقول: «إننى أمثل فى البرلمان دائرة لا قبطى فيها غير نائبها»... وكان ويصا واصف من أواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية فى أقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا محلية فى هذه الدائرة (٣٣٠).

وانتفى من قاموس السياسة المصرية المفهوم الدينى للأقلية، وأصبح لهذا اللفظ فى المحل الأول معنى سياسى واقتصادى.

حدث فى عام ١٩٢١ أن اشتد الخلاف بين سعد زغلول وعدلى، يقول الدكتور محمد حسين هيكل فى مذكراته انه قد «انضمت طوائف السواد من الأمة لسعد وطوائف المثقفين والأعيان لعدلى رئيس الوزراء»(٣٣١). واختلف أعضاء الوفد، ويقول العقاد «فكانت القلة فى جانب سعد والكثرة فى جانب عدلى. وتعلل الأكثرون بفتور الثورة وانصراف النفوس عن القضية واستبعدوا أن تنال مصر أكثر مما نالته فجنحوا إلى التساهل والتسليم. وخالفهم سعد وصحبه الأقلون مستكبرين أن يقنعوا من الثورة بهذا النصيب، وهى فرصة لا تعود فى كل جيل فتمكسوا بإلغاء الحماية فعلا ورسما وهم يعتقدون أن لا خسارة على مصر بهذا التمسك. ولو ضعفت فيها المقاومة وفتر الاستعداد للمثابرة. وأقل ما هنا لك أن لا تسجل التفريط المحقق

---

(٣٢٩) ص ١٤٧.

(٣٣٠) البشرى، ص ٢٢٠ و ٢١٨.

(٣٣١) الجزء الأول، ص ١٢٢.

على نفسها وأن لا تركن إلى تعود الخيبة بعد آنبعاث الرجاء، ولا تزال متربصة لاستئناف الجهاد كلما قدرت عليه»[٣٣٢] «وتمسك سعد بموقفه كاتجاه يمثل إرادة الأمة القومية فى مواجهة عدلى وهو يتمسك بمبادئه التى يجتمع فى ظلها الرجعيون متساندين مع الاتجاه البريطانى وموقف السراى».

واجتمع يوم ٢٨ أبريل ١٩٢١ عشرة أعضاء- صوتت الأغلبية منهم ضد سعد. يقول محمود سليمان غنام إنه «حدث فى عام ١٩٢١ أن تآمر الأعضاء لخلع سعد زغلول فلم يقف بجواره ضد المؤامرة إلا الأعضاء الأقباط ويصا واصف، وسينوت حنا، وواصف غالى ومصطفى النحاس»[٣٣٣].

هؤلاء كانوا يعبرون عن رأى «السواد من الأمة» المتمسكون باستمرار الثورة حتى تحقق أهدافها فعلا. وهم الذى حسمت الموقف لصالحهم جماهير الشعب فى تأييد إجماعى لرأيهم.

مصر المنورة:

هكذا فإن الممارسة المصرية عبر التاريخ والتى وصلت إلى ثمرتها الطبيعة فى الزمان المبارك عام ١٩١٩- هذه الممارسة هى التطبيق الحقيقى لدستور يثرب: المسلمون وأهل الكتاب أمة: هذا هو مبدأ الوحدة. ولأهل الكتاب دينهم وللمسلمين دينهم: هنا احترام العقيدة فى مجتمع تعددى.

ولقد ترجم المصريون هذه الأحكام فى شعار محكم:

الدين لله- لكل دينه.

والوطن للجميع

والجميع لله- فهم فى مجموعهم «الإنسان- صورة الله وخليفته».

ويصبح الوطن لله- من خلال خليفته

فلقد نصت الصحيفة على أن مكونات يثرب يدافعون معاً ضد من حارب أهل هذه الصحيفة وينفقون معا مادموا محاربين وهم يتشاركون صنع القرار فإن «بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الأثم».

صنع المصريون من بلادهم- المدينة المنورة.

---

(٣٣٢) العقاد، سعد زغلول، ص ٣٣٥.

(٣٣٣) الحوار بين الأديان ١٣٥ وما بعدها.

والمتأمل لدستور المدينة وللرسالة إلى ديوجنيتس التى أوردنا نصها فيما سبق يدرك كيف أنهما يقيمان اسس الحياة المشتركة والامتزاج الشعبى.

● ففى الصحيفة - يعيش المسلمون وأهل الكتاب معاً.

● والرسـالة- تنهى المسيحيين عن الاعتزال والسكن فى أماكن مقصورة عليهم. وتقدم الحياة المصرية نموذجا مثاليا لذلك- فقد سجل الدكتور جمال حمدان أنه لا توجد قرية فى مصر لايعيش فيها الأقباط مع المسلمين(٣٣٤).

● هذا الامتزاج تؤكده الرسالة أيضاً بنهى المسيحيين عن ارتداء ملابس مميزة. وهذا أيضا ما سارت عليه الحياة فى مصر، فعلى الرغم من أوامر الحاكم بأمر الله الشاذة والتى تضمنت أن يرتدى المسيحيون ملابس خلاصة- فإن هذه الأوامر كان يعاد إصدارها من فترة إلى أخرى، الأمر الذى يعنى أن الجماعة المصرية بكل مكوناتها ترفض التقسيم والفرقة(٣٣٥).

● والأمر كذلك فى شأن اللغة- ولقد رأينا توحيد اللسان فى مصر وما حققه ساويرس ابن المقفع فى هذا الشأن.

● وفى الصحيفة- يتشارك المسلمون وأهل الكتب حقوق المواطنة وواجباتها- المالية، والدفاعية، وتأمر أن يكون بينهم جميعاً النصح والنصحية والبر دون الاثم.

وفى الرسالة- أمر بأن يؤدى المسيحيون واجباتهم كمواطنين يطيعون القوانين الوضعية. بل وثمة حفز للمسيحى بأن يبذل لمجتمعه ما هو أكثر من واجبات القانون الوضعى. فيكون بذلك تعبيراً عن المستقبل الأكثر تقدماً، وقدوة صالحة.

لذلك ليس من الغريب أن يسجل الوافدون إلى مصر هذا التوافق والوحدة. جاء ذلك كثمرة طبيعية للتراث المشترك الذى حفظته مكونات الجماعة المصرية.

ففى أواخر القرن الثامن عشر وفد إلى مصر علماء الحملة الفرنسية، ودرسوا البلاد من مختلف النواحى، وأثبتوا نتائج أبحاثهم فى كتابهم المتعدد الأجزاء «وصف مصر» وسجلوا خبرة التاريخ المصرى كله والانجاز الحضارى النادر للشعب العظيم- فكتبوا عن القبط فى الجزء الثامن عشر من هذا الكتاب:

«ويكّون القبط جزءا من كيان الأمة فى بلد مقهور.. إن جماعتهم الصغيرة- بفضل بعض

---

(٣٣٤) شخصية مصر، ١٩٧٠، ص ٦٥.

(٣٣٥) Wiet, Kibt, The Ency. of Islam, 1st ed p 996,

التعاليم المستمدة من الأخلاق الإنجيلية تعطى مصر صورة الوحدة والتناسق- وهى صورة نادرة تماماً فى هذه الأماكن التى خربها الطغيان»(٣٣٦).

ولكن التناسق والوحدة ليسا وحسب فى الحياة الاجتماعية، ولكن أيضا فى المواقف العامة.

فبعد قرن من الزمن يسجل المعتمد البريطانى اللورد كرومر فشل السياسة التقليدية الإنجليزية فى مصر، على الرغم من خبرته وهو سير ايفلين بارنج التى مارسها- بنجاح- فى الهند. ففى الفصل الأخير من كتابه «مصر الحديثة» تحدث عن رأيه فى مستقبل مصر، وحاول ان يصورها تجمعاً من طوائف منفصلة لا تكون أمة، ولا يضم سكانها رباط وطنى يجمعهم. وعلى الرغم من هذا التصوير فإنه اضطر حين تحدث عن الأقباط أن يبرز الوحدة الصلبة التى تضمهم مع مواطنيهم.

لقد سجل أن الأقباط كانوا يواجهون الانجليز بمشاعر خالية من الصداقة. وأنه لم يجد أى فارق بين سلوك الأقباط والمسلمين فى الأمور العامة. ويقول إن الفارق الوحيد بين القبطى والمسلم هو أن الأول يصلى فى كنيسة والثانى يصلى فى مسجد(٣٣٧).

وهكذا تطور لقاء عمرو وبنيامين- ونما وأثمر:

فثمة واقعة تاريخية بها تكتمل الحقيقة المصرية- هى أن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معا وبجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون القبط- فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة. لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان. ولم يكن الإنسان المصرى يحس بأنه ينتمى إلى النظام السياسى والاقتصادى القائم والمفروض عليه. وهذا ما يفسر ذلك العشق لأرض بلادهم والتعبير عن ذلك بتلك الأساليب غير العادية كما رأينا، يعوضون بذلك حرمانهم من مجال السياسة والحكم.

كان ولاء المصريين للأرض التى يحيون عليها. ولعل هذا ما يعنيه الأستاذ عباس العقاد حين يقول إن الأمة المصرية لم يكن يعنيها صلاح الحاكم كما يعنيها صلاح الأرض. فلما بدأ التغيير، ضمهم- فى مساواة ومشاركة- موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة.

لم يسبق المسلمون المصريون إخواتهم القبط فى هذا المجال. لقد استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادهم والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدول الجديدة فى وقت واحد وكثمرة

---

(٣٣٦) Description de l'Egypte, 2' ed t XVIII, 1826, P 16.

(٣٣٧) The Earl of Cromer, Modern Egypt, London, 1908, TT , pp 205-213.

للكفاح المشترك. فالإقرار بحق المسلمين المصريين فى حكم بلادهم لم يسبق الإقرار بحق القبط فى ذلك. ولم يحصل المسلمون المصريون على هذا الحق ثم منحوه للقبط- بل يد مصرية واحدة ووجدان مصرى مشترك وجهد سخى من الجميع، ثم كانت مصر للمصريين. وكان الترحيب من الجميع بهذه المشاركة غامراً- ولم يحدث فى التاريخ الحديث لمصر أن تأخر الإقرار بحق المواطنة الكاملة لفريق من المصريين عن الإقرار بها لفريق آخر- بسبب اختلاف الدين.

وهكذا ولدت الجماعة الوطنية تعبيراً عن الممارسة الدينية المصرية على مدى قرون طويلة، احتضن فيها الدين- الإسلام والمسيحية- جموع المحكومين ومنحهم العزاء والصبر والأمل والقوة وحفزهم على رفض الواقع، حتى إذا جاء الفرج ضم جموعهم وهى فى موكب الانتصار يؤكد بهم- لكل الأديان والعقائد والشعوب- كرامة الإنسان وحقوقه فى كل مجالات الحياة على أرض الوطن المحبوب من الجميع على مدى الدهور.

إن العوامل التى فصلت فى الماضى بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها وفى ذات الزمان التى وحدت بين المحكومين وهى ايضا التى وحدت بين هؤلاء حين صاروا حكام بلادهم.

ولقد كانت جهود المصريين لاستخلاص بلادهم من أيدى الغير ولحكمها بأنفسهم تقوم بها جميع مكونات الجماعة المصرية- بحيث أن مجرد امتلاك فريق من أبناء مصر لنصيب من سلطة الحكم فى الجيش أو فى الوظائف المالية كان يعنى فتح الباب لدخول المصريين جميعا إلى هذا المجال أو ذاك.

وكما باتفاق خفى كان ثمة تبادل فى المواقف بحسب ظروف كل مرحلة.

وإذا انفرد فريق فى موقف معين بدور ما- فإن الانفراد كان فى تحمل العبء بقصد فتح الطريق للآخر كى يأخذ مكانه الطبيعى.

ففى مواجهة المماليك والعثمانيين تقدم علماء الأزهر وأعلنوا أن الإسلام يشجب الحاكم الظالم. ومن قبل ذلك كانت مواجهة الكنيسة لسلطة الحكم البيزنطية التى تنتسب إلى المسيحية. وأخذ البابا كيرلس الخامس موقعه عند مواجهة جيوش الاحتلال، وأعلن أن الإنجليز خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة التى تدعو إلى السلام وعدم الاعتداء. ويقول الدكتور على الحديدى إنه «من ثم كان الإنجليز فى نظر النديم والمسيحيين المصريين- فوق أنه غزاة مغتصبون- خارجون عن دينهم يجب حربهم. ولذلك كانت صفوف الأمة متراصة فى حربها الوطنية الكبرى» وحين بدأت الجهود لتكوين الوفد ليكون وكيلا عن الأمة وإيذانا ببدء الكفاح الوطنى بكل أعبائه وتضحياته سارع القبط للدخول فيه- ولم يكن الوقت توزيعا للمغانم أو لذهب الحكم وسلطانه، وتشارك الجميع معا الاعتقال والنفى والمصادرة والاستشهاد.

وفى هذه الحياة المشتركة أفرز المصريون بوعى كل ما اختزنوه عبر العصور من حب لوطنهم

وتعاون وتشارك. ووجد العشق الذى تابعنا التعبيرات الدينية عنه فيما سبق، كما وجد التقدير الدينى العميق لمكونات الجماعة المصرية تجاه بعضها البعض- وجد هذا كله مجالات جديدة واضحة محددة للتعبير عنها تعبيراً واقعياً؛ كان المصريون طوال الأجيال الماضية يعبرون عن وحدتهم من خلال حبهم للأرض الواحدة والتصاقهم الشديد بترابها وخططها وآثارها وتاريخها، فأصبح لهم الآن- إلى ذلك- مجالات جديدة للتعبير عن هذه الوحدة بفاعلية أكثر.

وتتابعت مراحل الكفاح الوطنى تؤكد الموقف العملى الموحد لكل مكونات الجماعة المصرية. هذا الموقف يقوم على اساسين رئيسيين: استقلال الوطن، والمساواة الكاملة بين المواطنين وتشاركهم فى إصدار القرارات. ووضع الدستور الذى يسجل هذه المبادئ(٣٣٨).

وماذا بعد؟

لقد سلم لنا هذا السلف الصالح مصر شعباً موحداً مفعماً بالثقة والتفاؤل.

ولابد أن تأتى الازمة- ازمة الديمقراطية، وتشمل المجتمع كله وتفرز آثارها بالضرورة بالنسبة لكل مكونات الجماعة.

والعلاج؟

الامتناع عن المسكنات والحلول المؤقتة والعودة- عودة المثقفين والجماهير والمؤسسات السياسية والدستورية والتعليمية والاعلامية- وكل مواطن، عودة الجماعة كلها إلى الأصول المرجعية وتلقى الدروس من الشعب المعلم.

لقد حقق هذا الشعب المجاز- صار نموذجاً تقليدياً أمام الشعوب(٣٣٩) وفى كتب التاريخ والعلوم السياسية. وإذن فهو قادر على إعادة الإنجاز، كالبطل صاحب الرقم- يحققه مرة إثر أخرى.

إن ما تضمنه الدستور من مبادئ الوحدة والمساواة والمشاركة، وما قرره الشعب إذ رفض مبدأ التمثيل النسبى- هذا كله ليس تسجيلا لحصيلة الكفاح الشعبى وحسب، ولكنه أيضا

---

(٣٣٨) قلادة، فى أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية، ضمن، الشعب الواحد ص ٣٢ وما بعدها.

(٣٣٩) رأينا كيف كان الإنجليز يدعون قبل ذلك انهم يحتلون مصر لحماية الأقليات، وحينما انتزع سعد منهم هذه الحجة اسقط فى يدهم. وقد صرح الزعيم غاندى «ان سعد زغلول كان استاذى. وقد نجح فى أمرين فشلت فيهما: نجح فى التوحيد بين الأقباط والمسلمين، وفشلت فى التوحيد بين المسلمين والهندوس... ونجح فى أن يجعل جميع موظفى حكومته يضربون عن العمل، وفشلت أنا فى ذلك» سميرة بحر، ص ٥٩٨.
Nadav Safran, Egyptian in search of political community, Cambridge, Masachusertes, 1961, P 276 note 7.

برنامج. من هنا بعده المستقبلى. إنه نداء المستقبل، وحافز ينخس الضمير إلى إعادة اكتشاف الذات، وانجاز ما سبق أن تحقق.

استكمال المشروع الحضارى:

إن تحرك الشعب لتغيير الحياة ولاسترداد حقوقه لا يتوقف عند إنجاز بذاته مهما كانت قيمته. بل تظل طموحاته أكبر من إنجازاته. وتظل النظرة المستقبلية تشده إلى مزيد من الجهد والطموح- فبعد الاستقلال كان من الطبيعى أن يتجه المصريون إلى الانتماء الأوسع، من ناحية. وإلى العدل الاجتماعى من ناحية أخرى. يقول الدكتور مصطفى الفقى إنه فى سنة ١٩٣١ قام مكرم عبيد بزيارة لسوريا ولبنان وفلسطين، وعكست زياراته بعداً جديداً فى الموقف القبطى تجاه مسألة العروبة وألقى عدة خطب فى بيروت ودمشق وشتورا والقدس وعكا وحيفا. فقال إن الأقباط لهم جذور مصرية قديمة ولكن ذلك لا يتعارض مع عروبتهم.

وقد كانت خطبه تمثل موقفا غير تقليدى لا بالنسبة لسياسى قبطى فحسب ولكن بالنسبة لأى سياسى مصرى عموماً فى ذلك الوقت. وفى سنة ١٩٣٩ نشر مقالا ناقش فيه مسألة دولة عربية واحدة، وطور أفكاره بشكل ملحوظ.

وكان مما ذكره فى مقاله: «إن التاريخ سلسلة متصلة بسبب وحدة اللغة والثقافة العربية، وإن الرحدة العربية هى حقيقة مؤكدة قائمة، وإن على العرب، إن يسلكوا الطريق الذى سلكه الأوربيون بأن يقيموا تنظيماً يلتقون من خلاله فى ميثاق قومى واحد لبذل الجهود من خلال النضال العربى المشترك من أجل الحرية والاستقلال(٣٤٠).

وفى خصوص المسألة الاجتماعية، فقد أفصح مكرم عبيد عن أفكاره فى خطابين ألقاهما كوزير للمالية لتقديم مشروع الميزانية المصرية فى البرلمان سنة ١٩٣٦ وسنة ١٩٤٢. وقد أعلن فى خطابه الأول أن مصر تعد دولة غنية إذا كان المعيار هو أنه يمكنها أن تكون مستقلة عن غيرها، وأن لديها مواردها الذاتية، أو إذا قسنا ذلك بالثورة الحكومية التى يمكن ترجمتها إلى أرقام فى الميزانية. ولكن إذا تأملنا طريقة توزيع الثورة بين طبقات الأمة لوجدنا أن ١٪ يملكون ٤٦٪ تقريبا من الرقم الإجمالى للملكية فى مصر. وفى خطابه الذى عرض فيه ميزانية سنة ١٩٤٢ على البرلمان وصف مكرم عبيد الحالة اليائسة للفلاح المصرى الذى كان دعامة الاقتصاد المصرى بقوله:

«والحق ما مررت بقرية من قرانا (إلا وشهدت) الفلاح يكاد يأكله العمل وغيره يأكل.

---

(٣٤٠) مصطفى الفقى، الأقباط فى السياسة المصرية، القاهرة، ١٩٨٥، ص٦٣.

ويلبسه العرى وغيره يرفل. ويضنيه العيش القذر والمأوى القذر والمرض القذر وغيره يتجمل فيجمل. حتى لكأن المسكين يخرج من الجنة لكى يدعنا ندخل- كلما شهدت هذه المزريات المفجعات وحاولت أن أقارن أو أوازن بين ما نرى فى مصر من مفارقات- تولانى شعور أشد إيلاما من الحزن والأسى لانه مقترن بالكثير من الخجل والكثير من الوجل»(٣٤١).

وقد ذكر حفنى محمود بك- وهو وفدى وشقيق لمحمد محمود باشا- فى تقديمه للمكرميات، أنه بينما كان مكرم عبيد يلقى إحدى خطبه المتعلقة بالميزانية السنوية فى مجلس النواب بصفته وزير المالية، ردد تعبيرات مثل «الفلاح المصرى» و «مالك الأراضى الاقطاعى». حتى أن أحد الأعضاء المجاورين لحفنى بك فى الجلسة صاح فى دهشة مستهجنا استخدام مكرم عبيد لمثل تلك الكلمات الخطيرة، واتهم مكرم عبيد أن لدية تعاطفا مع الفكر الاشتراكى المتطرف.

وفى تقرير سنوى آخر فى مجلس النواب- بصفته وزير المالية- قال مكرم عبيد:

«نحن الآن فى دور التنازع بين الديمقراطية أو العقلية الشعبية والبيروقراطية أو العقلية الحكومية. والقول بأن تحديد أجر العامل الحكومى بحيث لا يقل عن خمسة قروش يوميا أو إعفاء الفلاح من الضريبة إذا بلغت خمسين قرشا سنويا أو إلغاء السخرة أو ما شاكل ذلك من اجراءات - القول بأن هذه الإصلاحات تنطوى على اتجاهات اشتراكية فيه ظلم للاشتراكية، ولنا- فما هى إلا الألف والباء فى قاموس العدالة الاجتماعية(٣٤٢).

وتأتى ثورة ١٩٥٢ تواصل الطريق الذى سار فيه الإنسان خليفة الله فى أرضه الطيبة مصر.

وتواجه الثورة الاعتداءات المتوالية من الأعداء الذين يريدون إجهاض الجهد المصرى والعربى وإبقاء المنطقة فى حالة التخلف.

إلى أن يحقق الإنسان المصرى العبور إلى المستقبل فى أكتوبر ١٩٧٣.

---

(٣٤١) منى مكرم عبيد، مكرم عبيد- كلمات ومواقف، القاهرة، ١٩٩٠. ص ٢٧١.

(٣٤٢) المرجع السابق - ومصطفى النقى، ص ٨٤- ٨٥.

الفصل السابع

مصر العبور ١٩٧٣

وجه كل من قادة الجيوش الميدانية فى أكتوبر عام ١٩٧٣ نداء إلى ضباطهم وجنودهم قبل المعركة. يقول النداء:

«ثقتى فيكم بغير حدود، أثق فى كفاءتكم، أثق فى إيمانكم بالله، وفى قضيتكم قضية المصير- أن نكون أو لا نكون.

«لم يعد هناك مما نحن فيه إلا أن نشق الطريق نحو ما نريد عنوة، وبالقوة تحت أفق مشتعل بالنيران.

«وفى هذا يقول الله تعالى، وهو أصدق القائلين:

«إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة. يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم» صدق الله العظيم.

واستمع يا أخى إلى ما جاء بإنجيل متى (١٠ : ٣٩) فى هذا المقام أيضا:

«من وجد حياته يضيعها، ومن أضاع حياته من أجلى يجدها».

ويتواصل النداء...

ليصل إلى الوصية بالتعاون والطاعة:

«أوصيكم بالتعاون واتباع ما أمر به الله فى قوله:

«ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم. واصبروا إن الله مع الصابرين» صدق الله العظيم.

«إن الطاعة أولى دعائم النظام العسكرى. قال تعالى:

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» صدق الله العظيم.

«ومن تعاليم المسيحية عن الطاعة:

«الحق الحق أقول لكم: إن من يسمع كلامى ويؤمن بالذى أرسلنى فله حياة أبدية ولا يأتى إلى دينونة بل قد انتقل من الموت إلى الحياة» (يوحنا ٥ : ٢٤).

... .

«إلى الأمام أيها الرجال، إلى الأمام أيها الأبطال- سدد الله خطاكم على طريق النصر، لتتحقق على أيديكم الحرية والعزة لكم ولمصر.

«أيها المقاتل البطل

«إن المعركة القادمة ستحدد مصير مصر وكرامة مصر، ومستقبلها لمدة لا تقل عن مائة عام.

«ولينصرن الله من ينصره. إن الله لقوى عزيز» صدق الله العظيم»(٣٤٣).

هكذا جاءت معارك اكتوبر لتقدم تعبيرا جديدا عن الانجاز الحضارى المصرى العظيم- وعلى تراب الوطن سال دم الجنود المصريين جميعا... إن اسم كل مقاتل فى هذه الملحمة حدير بأن يُحفر فى قلب كل مصرى، عميقا محاطا بأعمق مشاعر الحب والاعتزاز والتقدير. ولا يمكن أن ينسى المصريون قط مشاعرهم وهم يسمعون البلاغات التى كانت تصدر بأنباء القتال على ارض سيناء... وكانت ألحان المعركة أحلى الألحان.

ونشرت الصحف ضمن أحداث الحرب التى أبرزت للعالم مدى حب المصريين لكل ذرة من رمال بلادهم- صوراً عظيمة لزمالة السلاح ووحدة الإنسان المصرى فى أحرج اللحظات؛ قرأ العالم عن

معركة غريب وشنودة

وعن الشهيد اللواء شفيق سدراك

وعن المقاتل جورج الذى وضع العلم على خط بارليف.

معركة غريب وشنودة:

واجهت مجموعة من مقاتلى الصاعقة بقيادة «المقاتل غريب أحمد» وحدات اسرائيلية مدرعة ميكانيكية، فى اتجاه الشط شرق القناة، فى هجوم مكثف مضاد. واشتبك رجالنا مع الدبابات الاسرائيلية وهى تحاول احتلال مصاطبها، وفرغت ذخيرة البطل غريب، فاعتلى أول دبابة. وحين فتح برجها أصيب فى ظهره. لكنه استطاع إلقاء قنابله اليدوية داخلها. فى تلك اللحظة كان «البطل شنودة» فاتحا رشاشه حاصداً لجنود العدو وقد قفز إلى قائده ليحمله بعيداً عن منطقة القتل. واستشهد البطلان وكل منهما يحتضن الآخر.

وتوقف زحف دبابات العدو على الفور خلف الدبابة المدمرة بعد ان سدت الطريق، لتتلقى عشرات الطلقات الصاروخية من مقاتلى الصاعقة قناصى الدبابات واستمرت المعركة، وتصاعد إيقاع الرجال(٣٤٤).

سدراك- بطل الصمود والعبور:

هو واحد من الصامدين فوق ضفة القناة غرب منذ عاد إلى قاعدة الألم والمرارة، ومناخ الهزيمة فى يونية ١٩٦٧.

---

(٣٤٣) جريدة الأخبار، القاهرة، ٦ أكتوبر ١٩٧٧.

(٣٤٤) حمدى لطفى، العسكرية المصرية فوق سيناء، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٠٥.

ولكن البذل تجاوز الواقع إلى رؤيا جديدة هى ضرورة العودة للقتال مرة أخرى، ورفع راية استمرار المعركة.

ولقد قاتل سدراك برجاله معارك متميزه فى سيناء عام ٦٨، ٦٩، ٧٠- لكنه كان يعود بهم دائما إلى الغرب....

وفى ٦ أكتوبر ١٩٧٣ عبر المقاتل سدراك إلى سيناء وكان يعلم أنه ذاهب ليتمركز فوق الأرض الأسيرة بعد تحريرها. ولكنه جاد بالروح وهو يتقدم قواته فى القطاع الأوسط من سينا بمسافة كيلو متر- وهى مسافة متميزة فى لغة الميدان والحروب؛ ولكنها خاصية القائد المصرى التى أظهرتها العسكرية المصرية فى حرب رمضان - اكتوبر .

ولقد كان البطل المقاتل الشهيد لـواء شفيق مترى سدراك هو أول الأبطال الذين كرمهم القائد الأعلى أنور السادات فى الجلسة الوطنية التاريخية بمجلس الشعب صباح ١٩ فبراير١٩٧٤، إكباراً وتكريما لسيرته العسكرية، وكفاءاته القتالية، واستشهاده البارز فدية النصر وطليعة له.

تخرج فى الكلية الحربية عام ١٩٤٨ مقاتلا بسلاح المشاة.

عمل مدرساً لمادة التكتيك بالكلية الحربية ثم كبيراً للمعلمين بها.

اشترك فى معركة ابو عجيلة عام ١٩٦٧، وهى من أشرف وأرقى معارك قواتنا فى تلك الجولة المشئومة، وكان قائدا لكتيبة مشاة، وحصل على ترقية استثنائية لقيادته البارزة وتكبيد العدو قدراً هائلا من الخسائر فى الأرواح والعتاد.

منذ نهاية عام ١٩٦٧ وهو يحارب فوق الضفة الغربية حتى استشهد يوم ٩ أكتوبر ١٩٧٣ قائداً لقوة لواء مشاة فى القطاع الورسط بسيناء.

عبرت وحدات كثيرة من قواته مرات عديدة إلى سيناء، خلال معارك الاستنزاف عام ٦٩ و٧٠ وكان لمعاركها فى قلب العدو نتائج عسكرية قتالية على درجة كبيرة من الأهمية فى مناطق بورسعيد والدفرسوار شرق وجنوب البلاح والفردان.

وقرأ العالم عن الأم المثالية الثانية فى جمهورية مصر السيدة بهية جرجس يوسف والدة الشهيد الجندى بشاى نجيب الشرقاوى مقاتل سلاح الاشارة الذى جاد بحياته فى معركة القطاع الأوسط بسيناء يوم ١٥ أكتوبر ١٩٧٣[(٣٤٥)] وعن المقاتل جورج ضمن من وضعوا العلم المصرى على خط بارليف[(٣٤٦)].

---

(٣٤٥) المصور ٢٩ مارس سنة ١٩٧٤.

الأهرام والأخبار، ٢٢ مارس ١٩٧٤.

(٣٤٦) صباح الخير، ٨ نوفمبر ١٩٧٣.

وأعلن القائد العام للقوات المسلحة المشير أحمد اسماعيل فى أكاديمية ناصر العسكرية العليا أن حرب أكتوبر أبرزت الوحدة الوطنية فى مصر بصورة كاملة متكاملة لا شرخ فيها ولا عيب(٣٤٧).

وأثناء جلسات الاستماع فى مجلس الشعب لمناقشة تعمير مدن القناة وسينا طالب الشيخ صالح محمد من بورسعيد بأن يبنى عند مدخل القناة مسجد وكنيسة تعبيراً عن تسامح الأديان وتلاحم الأمة فى الكفاح والنضال(٣٤٨).

ونشرت مجلة «منبر الإسلام» مقالا عن «الوحدة الوطنية» بقلم فضيلة الشيخ فراج أحمد دردير، قال فيه:

«أجول بنظرى فى ربوع هذا الوادى، أمصاره ودساكره، مصانعه ومتاجره فلا تقع عينى إلا على مسلم أو مسيحى- وكل منهما يتبع رسولا جاء بالهدى والرشاد يحمل كتابا أنزل عليه من رب العباد، فيه هدى، ونور، وارشاد وتذكير. لقد عصم الله ارضى أن تحمل أديانا متنافرة أو عقائد متضاربة»(٣٤٩).

وتردد صدى الوحدة الوطنية فى الأعمال الأدبية وعلى سبيل المثال كتب عبدالرحمن الشرقاوى مسرحيته الشعرية «النسر الأحمر» فيها يبرز كيف أن غبار المعركة فى حطين انقشع ليكشف عن وحدة العرب المسلمين والأقباط ضد الفرنجة.

وحتى مجلات الأطفال- نشرت مجلة «ميكى» قصة بطلها طيار مصرى اسمه ألبير مترى(٣٥٠).

وفى افتتاحية مجلة «مرقس» ديسمبر ١٩٧٣ نقرأ بعنوان «البصخة أو العبور»

«البصخة» كلمة عبرية تعنى «العبور» وردت فى سفر الخروج فى العهد القديم بمناسبة خروج إسرائيل من مصر وعبورهم البحر الأحمر.

---

(٣٤٥) المصور ٢٩ مارس سنة ١٩٧٤.

الأهرام والأخبار، ٢٢ مارس ١٩٧٤.

(٣٤٦) صباح الخير، ٨ نوفمبر ١٩٧٣.

(٣٤٧) الاهرام ١٠ يناير ١٩٧٤.

(٣٤٨) الاهرام والاخبار ٢٦ ديسمبر ١٩٧٣.

مجلة العربى، الكويت، فبراير ١٩٦٤.

(٣٤٩) منبر الاسلام، صفر ١٣٩٤، فبراير ١٩٧٤ ص ٢٥.

(٣٥٠) عدد عن بطولات اكتوبر بمناسبة الذكرى الأولى.

«وككل شئ فى العهد القديم فهمت المسيحية «البصخة» أو «العبور» الذى تم أيام موسى على أنه رمز، يشير إلى حقيقة أرفع وأعمق.

«العبور فى المسيحية هو تجاوز الإنسان لمرحلة كى يدخل إلى مرحلة جديدة يكون فيها أكبر قدرة، وأكثر فهما، وأنضج وعيا- فيها يكتسب قدرة فهما ووعيا يعلو به عما كان فى السابق. ونموذج العبور فى المسيحية هو المسيح نفسه؛ لقد مات القديم الضعيف العاجز. ولكنه قام، وبقيامته ثم صعوده حقق الإنسان فيه العبور إلى مرحلة جديدة.

«ولكن عبور القديم إلى الجديد لا يتم فى لحظة من الزمان- لا يتحقق فى مرة واحدة. بل الإنسان دائم الانسلاخ. يضيق عليه جلده الذى تحجر حول جسمه وعقله وروحه، فيئن كى يولد من جديد من هذا الرحم الذى صار ضيقاً. ويظل يجاهد هذا القديم حتى يتجاوزه ويعبر إلى الحرية والاتساع والنور. ومع استمرار الحياة يحس الإنسان بأن المجازه السابق بدأ يتخلف- ومن جديد تبدأ المعاناة، ثم تتحقق الولادة الجديدة. ويختبر الإنسان مرة أخرى دهشة الحياة.

«هذا هو طريق التقدم- العبور فيه دائم متصل، وكل عبور هو ختام لمرحلة سابقة وتتويج لجهد بذل لتجاوزها، ولكنه أيضا تمهيد للعبور الآتى.

«ولا نهاية لطريق التقدم. فالإنسان عابر دائم.

«ولقد نظمت الكنيسة القبطية ضمن ترتيبها الطقسى السنوى اسبوعاً فى كل عام للتأمل فى هذه المفاهيم؛ إنه اسبوع العبور أو أسبوع «البصخة» بالتعبير الطقسى الكنسى.

«هو أعمق فترات العبادة فى العام كله. تستمر الصلاة فيه من الصباح إلى المساء. ويركز المصلون تفكيرهم ومشاعرهم فى «البصخة» كى يتعمقوا فن العبور ومنهج تجاوز الماضى وكيفية الولادة الجديدة الدائمة.

«هو أيضا يسمى «أسبوع الآلام»- لأنها آلام المسيح وصلبه- وهى أيضا آلام الانسان اذ يميت القديم كى يحيا كمولود جديد ثانيا.

«وينتهى «أسبوع الآلام» بعيد قيامة المسيح: هنا تكتمل «البصخة» ويتوج جهد الانسان. لقد قام- عبر- من الموت إلى الحياة، ومن الضعف إلى القوة، ومن التخلف إلى التقدم.

«مصر حققت «بصخة» أو «عبوراً» يوم ٦ أكتوبر.

«ولكن الحواجز والخطوط مازالت أمامها- حاجز وراء آخر؛ ومن يتأمل حياة شعبنا وتفكيره، يدرك مدى احتياجه إلى تحقيق مزيد من العبور.

«النموذج الذى يقدمه طقس الكنيسة القبطية هنا صالح مفيد: التأمل المستمر السنوى فى معنى العبور وأساليب استمراره.

«فليكن ٦ أكتوبر هو العبور الأول تنجزه مصر، ولنواصل التأمل فى كيفية تحقيق تجاوز باقى الحواجز وهزيمة خطوط التخلف.

«إن «العبور الدائم»- الولادة الجديدة المستمرة، التقدم، هذا كله هو منهج شعب مصر الآن.

«إن مصر تحس هذه الأيام بدهشة الطفل، وانبهار الحياة الجديدة التى انطلق إليها. ولن تكون هناك ردة إلى الماضى الذى شاخ ومات ودفن فى رمال الصحراء.

«مصر تحقق القيامة من التخلف، كى تمارس حياة جديدة فيها قدرة أكبر ووعى أنضج وأعمق،

«عبور ٦ أكتوبر هو تتويج لجهد ومعاناة وآلام - ولكنه تمهيد لعبور آت ، يفتح مزيداً من آفاق التطور والتقدم لبلادنا».

هرم الحياة الخالدة:

كتب بيكار عن الهرم الرابع»(٣٥١).

«بقى الهرم رمزا خالدا لمصر، ومؤشرا على حضارتها التى سبقت وفاقت جميع الحضارات، ودليلا على صلابة شعبها الراسخ رسوخ الهرم، المتزن اتزان الهرم. الشامخ شموخ الهرم. ولم يعد الهرم رغم كونه مقبرة تضم جثمان ملك- لم يعد دلالة على الموت، بل دلالة على الخلود واستمرارية الحياة.

«ولكن الهرم رغم كل ما يتضمنه من عظمة، وشموخ بقى مزاراً للسياح، وأثرا تاريخياً لماض سحيق. قابعاً فى البر الغربى الذى اختاره الراحلون مقراً- إلى أن عبر جنودنا ودكوا حصون بارليف ومحوا وصمة العار، وكتب الشهداء بدمائهم تاريخ مصر من جديد.

«وكان على مصر أن تعترف بفضل الشهداء الذين وهبوها أرواحهم- أولئك الذين لم يعودوا مع أعلام النصر، ممن تناثرت أشلاؤهم فتعذرت معرفة هويتهم.

«وأصبح الجندى المجهول الهوية رمزاً أثيريا شفيفا بلا قوام ولا كثافة ولا جسم- حتى ولا اسم.. أصبح رمزاً للفداء والعطاء فى أروع صوره ومعانيه.

«وطلبت مصر إلى الفنانين أن يفكروا فى رمز يجسد هذا المعنى الكبير، وترك لهم الخيار فى التعبير عن هذا الرمز بالصورة التى يرونها. وأقيمت مسابقة بين الفنانين لاختيار أنسب المشروعات وأحسن الأفكار...

«واختير مشروع الفنان «سامح رافع» الذى استطاع أن يطوى الماضى والحاضر فى جملة معمارية واحدة غاية فى البلاغة والايجاز:

---

(٣٥١) أخبار اليوم، ١٢ أغسطس ١٩٧٨.

«لقد جعل الهرم منطلقاً لفكرته- وذلك لعملاقيته ولما فيه من مضمون حضارى وجمالى بالغ العمق، ولأنه المقبرة الأولى التى بناها الفراعنة لأنفسهم كى يقاوموا بها عوامل الزمن والفناء، ولأن شكله الهرمى يتضمن فكرة الصمود والصعود إلى أعلى- إلى حيث قمة الانتصار عند الذروة التى يهمس منها الهرم فى أذن السماء.

«ولكن كتلة الهرم المصمتة تتعارض مع شفافية الرمز، لذلك جعلها الفنان مفرغة، يتخللها الهواء والنور وأصداء الرحمات والصلوات.

«ولكى يصل الحضارات المتعاقبة ببعضها.. معبرا فى نفس الوقت عن اشتراك جميع الطوائف فى تحرير الأرض، حيث لا فرق فوق أرض معركة بين مسلم ومسيحى، ولا شمالى أوجنوبى- انتقى بعض الأسماء الشائعة لمسلمين ومسيحيين ومواطنين من جميع المحافظات، وكتبها بالخط الكوفى على أضلع الهرم؛ فالتحمت حلقات التاريخ، والتحمت طوائف الشعب. وتجاور اسم «محمد وعلى وعثمان وعمر» مع أسماء «جرجس وبسطاوروس وميخائيل». كما أنه إصراراً منه على تأكيد الوحدة الوطنية ضمّن التصميم أسماء تمثل الأقاليم مثل «الطنطاوى، المنوفى، الفيومى، المنياوى».

«وهكذا امتزجت الأسماء كلها فى باقة معمارية واحدة معبرة عن الوحدة الوطنية الشاملة التى يعبر عنها هذا الصرح الشامخ الناصع البياض كشعلة من نور- تتوسطه كتلة رخامية فى موضع القلب، راسخة كالإيمان الذى لا يتزعزع، الذى هو منطلق كل عمل نبيل ناجح.

«وهكذا بعث الهرم من جديد ليكون رمزاً للحياة والأمل والمستقبل- لا مقبرة ترمز إلى الفناء والموت».

خاتمـــة

بدأنا الرحلة مع لقاء عمرو وبنيامين على ضفاف النيل- وبه بدأ العيش المشترك على هذه الأرض الطيبة بين الإسلام والمسيحية.

ولأن اللقاء هنا لم يكن لقاء مفاهيم مجردة- بل تلاقى بشر أحياء، فقد كان حتميا أن نتعرف على مفهوم كل من الدينين- للإنسان. فوجدناه على صورة اللّه، على صورة الرحمن، خليفة اللّه، وحامل الأمانة.

ولأن مفهوم الإنسان لايمكن أن يكون مجرد شعار نتغنى به، فقد تابعنا الآثار العملية لما نؤمن به فى خصوص الإنسان- وعلى الخصوص فى مجال الحكم. ورأينا كيف أنه بسبب ما عرض للدولة الإسلامية من ظروف وأزمات وتحديات، فقد اهتم الفقهاء أساسا بالخليفة- الحاكم.

وتابعنا فى أناة كيف كانت الممارسه العملية فى نطاق النظرية السياسية على نحو ما كان نهر النيل يحقق فى ضفتيه- فبترسيب متدرج متجانس كانت حصيلة الممارسة تصنع البناء السياسى والدستورى للجماعة المصرية:

فمن هبة شعبية بمطالب آنية بلا مؤسسات (١٧٩٥)

إلى مشروع أجنبى لصالح الغزاة تقام له مؤسسات محلية (الحملة الفرنسية)

إلى فرض إرادة المحكومين بعزل ممثل الحاكم وتسمية الوالى الجديد- ثم تركه يحدد المشروع ويقيم المؤسسات، ويضطر لإشراك المحكومين فيها (محمد على).

وتابعنا الفكر الذى يعبر عن المسار المستقبلى للممارسة ويوجهها متمثلا فى أعمال الشيخ رفاعه.

إلى تصاعد تحركات المحكومين لاجتياز حاجز السلطة مدفوعين بالرغبة فى صياغة مشروعهم الوطنى الحضارى وتنفيذه وفى إنقاذ وطنهم من العدوان المالى والسياسى فالعسكرى. وبدأ ظهور الهيئات التى تضم ممثلى مكونات الأمة- فى البداية لها مجرد رأى استشارى غير ملزم ولكنها تواصل زحفها وتصدر عنها القرارات الوطنية السيادية والسياسية الخطيرة ذات المضمون الدستورى الذى يعبر عن وحدة الأمة والمشاركة بين جميع مكوناتها فى «النصح والنصحية» واتخاذ القرار. وظهر من خلال هذه التطورات التناقض بين «خليفة اللّه- الإنسان»، و «بين الخليفة الحاكم».

وهكذا نستطيع أن نتبين الأسس التى تقوم عليها الممارسة المصرية: الأساس الأول عقائدى، جوهره عقيدة المصريين بشأن الإنسان. والثانى موضوعى: ارتباطهم بالأرض وانتماؤهم إلى الشعب. والثالث تاريخى، هو مسار تحرك الإنسان صورة الرحمن وخليفته لاسترداد كرامته وحقوقه. بدأ ذلك بهبات تمهيدية، ثم أعقبتها ثلاث مراحل فى كل منها كان المحكومون يكسبون مزيداً من المشاركة فى مجال السلطة والحكم: الأولى أيام محمد على فى نطاق الإدارة، ثم فى مؤسسات حكم استشارية أيام إسماعيل، لتمر مسيرتهم عبر مرحلة ثورية تستقر سلطاتهم فيها على أساس دستور ومؤسسات تعبر عن إرادتهم. ويختم الشعب بجميع مكوناته على كل مرحلة من كفاحه هذا بدمه فى مواجهات مستمرة منذ عرابى وحتى ١٩٧٣- فصار المبدأ الرئيسى فى الحياة المصرية هو المساواة والمشاركة بين جميع المصريين فى جميع المجالات.

ولقد وضح لنا مما سبق كيف مضت النظرية السياسية فى مسارين متميزين أولهما بدأ مع بدء تحول الشورى إلى ملك عضود مع بنى أمية؛ وهنا نجد أربعة عناصر لهذ النظرية:

أولا: المحور هو «الخليفة - الحاكم».

ثانيا: السلطة يمكن أن تكون شرعاً- لمن له الشوكة العسكرية.

ثالثا: يجوز بأن يكون صاحب الشوكة «قسيما» للخليفة- الحاكم.

رابعا: الهدف من بناء النظرية على هذا النحو هو حماية الدولة والحفاظ على وحدة الأمة.

أما المسار الثانى فقد أفرزته أوضاع الحياة المصرية منذ بدء أفول القرن الثامن عشر. وعناصرها الأربعة تختلف عن المسار السابق:

أولا - المحور هو «الخليفة- الإنسان»، جموع المحكومين.

ثانيا- الحكم لمن له رضا «خليفة الله».

ثالثا- قسيم الحاكم هو الهيئة التى تمثل مجموع الإنسان خليفة الله.

رابعا- «الأمة» مكونة من «أهل الأرض» فى تعبير عمرو وهم المسلمون والأقباط على نحو ما تنص عليه صحيفة يثرب وعلى هذا الاساس يكون مفهوم الأمة.

وتجلت وحدة الأمة- المشاركة والمساواة- فى مواجهة المحتل وتحت «العلم الجديد». فصارت دستوراً هو أيضا برنامج فتح الطريق إلى المستقبل.

وسار المشروع الحضارى المصرى يكتمل من خلال الممارسة- إنجازاً يمهد لما يتلوه: اجتياز مجال للسلطة.

مواجهة «للخليفة- الحاكم» المساند للغزاة الأعداء.

نضال ضد المحتل.

الاستقلال الوطنى.

النظام الدستورى.

العدل الاجتماعى.

الانتماء العربى.

العبور العظيم.

ومازال الطريق ممتداً، كى يستكمل الإنسان- صورة الرحمن وخليفة الله وحامل أمانته- كرامته، ويسترد حقوقه. ليس نظريا وحسب، ولكن على أرض الواقع.

ويظل المحور ثابتا- أى وحدة الأمة- كما كشفت عنه الممارسة. وفى حقيقة الأمر فإن هذه الوحدة هى التى أتاحت لعملية الترسيب أن تتم فى نجاح ودون معوقات. وهى التى أتاحت للمشروع الحضارى أن يتطور ويكتمل. وهى أيضا ضرورية لمواصلة المسار..

ولم تتحقق هذه الوحدة فى المجال الوطنى والسياسى والدستورى وحسب- ولكنها وحدة دم ارتوى به التراب الغالى حين تقدم الجنود المصريون ليزيلوا عن وجهه عار الاحتلال. ويمثل مجموع الشهداء من هم جندى حى فى قلب كل مصرى.. يرى فيه أباه وزوجه وأخاه وابنه ورفيق كفاحه..

هكذا تسلمنا مصر

وعلينا أن نسلمها إلى الأجيال التالية - موحدة ، عزيزة ، مرفوعة العلم - تعبيراً عن الإنسان المحفوظ الكرامة ، كامل الحقوق .

د. وليم سليمان قلادة

دراسات أخرى

---

* الخط الهمايونى ... والواقع المصرى
* العنف يبدأ فكراً
* الأغلبية الصامتة
* التقنين المدنى المصرى ... بعد أكثر من أربعين عاماً على العمل به
* فقه المواطنة
* نحو فقه سياسى إنسانى

الخط الهمايونى .. والواقع المصرى

مقــدمة

هذا مقال مضى على نشره عشرون عاماً [1]. كان مسلسل الأحداث التى اصطلح على تسميتها بالفتنة الطائفية ، قد بدأ يطفو على المجتمع المصرى كبثور خبيثة ؛ ففى بلدة الخانكة أحرقت قاعة - كنيسة يوم ٦ نوفمبر ١٩٧٢. وتحركت كافة المستويات السياسية والدستورية، وأصدر مجلس الشعب بجلسة ١٣ نوفمبر ١٩٧٢ بناء على طلب رئيس الجمهورية قراراً بتشكيل لجنة خاصة باستظهار الحقائق حول الأحداث الطائفية التى وقعت أخيراً فى تلك البلدة وإعداد تقرير للمجلس عن حقيقة ماحدث. وشكلت اللجنة برئاسة المرحوم الدكتور جمال العطيفى وكيل المجلس، وقدمت تقريرها للمجلس وتلى فى جلسة ٢٨ نوفمبر ١٩٧٢.

ولقد كان تقريراً جيداً - يعتبر وبحق ، نموذجاً ممتازاً للعمل البرلمانى الذى يعبر بصدق عن الوجدان المصرى والرغبة الحقيقية فى التعرف بمنهج علمى موضوعى على جذور المشكلة، ويسجل مدى انحرافها عن مسار الجماعة وتقاليدها . وعقب الموافقة على التقرير فى المجلس نشرتُ هذا المقال، أوضحت فيه النتائج الاجتماعية والقانونية التى تستخلص مما ورد فيه.

وكانت أولى الحقائق التى أبرزها التقرير إحصائية طلبتها اللجنة من الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء عن عدد الكنائس القائمة فى مصر - فتبين أن عددها يبلغ ١٤٤٢ كنيسة.

ولكن البيانات التى قدمتها وزارة الداخلية للجنة عن الكنائس المسجلة لديها تحدد أن عددها يبلغ خمسمائة كنيسة فقط - منها ٢٨٦ كنيسة قبطية[2] .

توقفت عند هذين الرقمين، إن الكنائس المسجلة رسمياً تبلغ حوالى ثلث الكنائس القائمة فعلاً على صعيد الواقع .

ماذا تعنى هذه الحقيقة ؟

إنها تدل على أن الحياة المشتركة فى مصر ولدت عرفا احترمه الجميع، وجرى على أن إقامة الشعائر الدينية المسيحية لاتحتاج إلى «فرمان» يصدر من الآستانة أو القاهرة، كما أفصحت عن رأى الجماعة المصرية فى أن هذا الخط وضع ليطبق فى بلاد غير مصر .

وكان من الضرورى أن توضع هذه الحقيقة الاجتماعية فى صياغة قانونية، ومن ثم قلت إن

---

(١) الأهرام ٤ ديسمبر ١٩٧٢. بمناسبة أحداث الخانكة.

(٢) ص ٤١٥ من مضبطة جلسة المجلس بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٧٢.

تطبيق الخط الهمايونى فى الواقع المصرى يقدم لدارسى العلوم القانونية مثلاً للقاعدة التى تسقط بالإهمال وعدم التطبيق فى أغلب الحالات. فالإحصاء الذى أوردته اللجنة يفصح عن أنه، وحتى بداية السبعينات، تواتر الناس فى الواقع المصرى على إهمال تطبيق حتمية صدور تصريح مسبق من السلطة لتخصيص مكان للعبادة، بحيث أنه - فى أغلب الأحيان، لايمثل هذا التصريح فى نظرهم قاعدة قانونية ملزمة. فالمسجد يقام ببساطة، كذلك الكنيسة. وسجلت اللجنة فى تقريرها أن كثيراً من الكنائس لايعدو أن يكون غرفة أو ساحة صغيرة بغير أجراس أو قباب. وتفصح هذه الحقيقة التى سجلتها اللجنة عن النمط التقليدى فى الحياة المصرية - الذى يحترم حق جميع مكونات الجماعة فى أداء شعائرها الدينية - ذلك قبل أن تهب على الجماعة العواصف العاتية.

ويعتبر علماء القانون أن سقوط القاعدة بعدم التطبيق هو فى حقيقته «عرف سلبى» يؤدى بالضرورة إلى تحطيم القاعدة المهجورة بطريق الإهمال والترك. فالعرف طبقاً لنص المادة الأولى من القانون المدنى يعتبر أحد مصادر القاعدة القانونية. والعرف قانون غير مكتوب- وهو أطراد العمل بين الناس وفقاً لسلوك معين؛ وقد كان الباب التمهيدى للمجموعة المدنية الفرنسية ينص على أن «تحتفظ التشريعات بآثارها طالما أنها لم تلغ بواسطة تشريعات أخرى أو طالما أنها لم تسقط بعدم الاستعمال. وإذا كنا لم نقرر بصفة رسمية طريقة الإلغاء بالترك أو بعدم الاستعمال فيرجع ذلك إلى خطورة الاعتراف بمثل هذه الطريقة. ولكن هل يمكن أن نحجب تأثير وفائدة هذه القوة غير المنظورة، التى تستطيع عن طريقها الشعوب بغير ضجة أو اضطراب أن تقتص من التشريعات السيئة» (٣) ولكن الباب التمهيدى استُبعد عند إصدار المجموعة، لأن ماتضمنه اعتبر أدخل فى العلم منه فى التشريع (٤). وأخذ بهذا الرأى عديد من فقهاء القانون المصرى (٥) على أن تقرير اللجنة سجل الموقف الصريح للمشرع الدستورى عند وضع دستور ١٩٧١ ، إذ استعبد من الأحكام واجبة التطبيق فى شأن ممارسة الشعائر الدينية ما كانت تفرضه «العادات المرعية فى مصر» .

وهذا موقف بالغ الأهمية، يعبر عن احترام الوجدان المصرى الأصيل ، الذى عبرت عنه الإحصائية التى أوردتها اللجنة .

وإذن لقد حسمت الإرادة الدستورية المصرية الأمر، وسجل ذلك تقرير اللجنة؛ فقد جاء فيه

---

(٣) أوردها : د . سمير عبد السيد تناغو ، النظرية العامة فى القانون ، الإسكندرية ، ١٩٧٣ ، ص ٤٧٨ .

(٤) المرجع السابق ، هامش ٣٨٨ ص ٤٧٨ .

(٥) د. عبد الرزاق السنهورى و د. حشمت أبو ستيت ، أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون ، ١٩٣٨، ص ٢١٧ .

د. سليمان مرقس ، المدخل للعلوم القانونية ، ١٩٦٧ ، ص ٣٢٩ .

د. سمير تناغو ، المرجع السابق ، رقم ٢٥ ص ٦٧ وما بعدها ورقم ١٢٧ ومابعده ص ٤٢٣ وما بعدها .

أن احترام ممارسة الشعائر الدينية «مبدأ كفله الدستور فى مادته السادسة والأربعين، الذى جاء نصه مطلقاً وهو يجرى كالآتى: تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية» وقالت اللجنة إن هذا «نص يغاير فى صيغته ماكانت تنص عليه الدساتير السابقة من حماية حرية القيام بشعائر الأديان طبقاً للعادات المرعية فى مصر» (٦).

أى أن اللجنة تستخلص من إسقاط هذه العبارة الأخيرة أن المشرع الدستورى قصد صراحة استبعاد تطبيق الخط الهمايونى فى مجال حرية ممارسة الشعائر الدينية. ولقد وافق مجلس الشعب على تقرير اللجنة وبهذا أكدت السلطة التشريعية أيضاً ماانتهت إليه اللجنة فى استخلاصها للإرادة الدستورية. وأصبح هذا المبدأ هو الواجب التطبيق .

وهكذا يقف الكيان المصرى كله: الشعب الذى يعبر عن إرادته واقعياً وتلقائياً حين لايتعرض للإرهاب، ثم يتبنى الدستور هذا الموقف الحضارى، وتعتمده السلطة التشريعية، ليفصح هذا كله عن الإرادة الأصيلة للجماعة كلها فى أن تحيا حرياتها - موحدة بلا تمييز فيما بينها أو تفرقة، مطلقة بغير قيود (٧)

الخط الهمايونى . والواقع المصرى (*)

حين زار البابا الراحل الأنبا كيرلس السادس الرئيس أنور السادات، قبل انتخابه رئيساً للجمهورية، تحدث الرئيس إلى البابا والوفد المصاحب له، وقال «الوطن يجتاز محنة.. ويحيط بنا الأعداء.. وأول سلاح يحاولون أن ينفذوا إليه من بيننا هو سلاح الفرقة. فلنكن يقظين فنحن شعب واحد.. هكذا عشنا، وهكذا تعلمنا، وهكذا سنمضى إن شاء الله».

ثم أضاف سيادته :

«لقد قرأت تاريخ بلدى .. . أعرف تاريخ بلدى .

---

(٦) مضبطة الجلسة المشار إليها ص ٤١٥ .

(٧) كان المتوقع أن تحسم المسألة بهذا التقرير وتوصياته . ولكن ثمة ظاهرة غريبة تلفت النظر فى الواقع المصرى المعاصر - وهى تكرار الأحداث ، والبدء فى بحثها كما لأول مرة - كل عشر سنوات (!) فمع أحداث الزاوية الحمراء لعام ١٩٨١ بعد عشر سنوات من الخانكة - أصدرت السلطات التشريعية والتنفيذية قرارات مفصلة لمواجهة الفتنة الطائفية ؛ وتجتمع هذه الأيام أواخر عام ١٩٩١ لجنة السلام الاجتماعى لبحث ماجرى فى امبابة وما سبق ذلك فى صعيد مصر

وماذا بعد ...

(*) نص المقال .

«واليوم، وفى حضور قداسة البابا، أقول: لقد أن الأوان لكى تأخذ كنسية الإسكندرية مكانها كما كانت عبر التاريخ فى العالم المسيحى. لقد كان منارة فى عالم المسيحية قبل كنائس كثيرة. إنى أثق أن قداسة البابا يحمل فى عنقه هذه الرسالة وهو خير من يحملها. وانى أثق أيضاً أنه بإدراككم لمعركتنا القومية ستحافظون على وحدتنا الوطنية حتى نتخلص وطننا من عدونا الذى تعرفونه جيمعاً» (الأهرام ١٣ اكتوبر سنة ١٩٧٠).

واليوم يواصل الرئيس تنفيذ برنامجه؛ وهكذا كان تشكيل لجنة استظهار الحقائق بشأن الحوادث التى عكرت مسار الحياة المصرية هذه الأيام .

ولقد قدمت اللجنة تقريرها، ويعتبر وثيقة تاريخية بالغة الأهمية. ففى نزاهة وموضوعية. . ، تقصت اللجنة وقائع الأحداث وأسبابها، ثم واجهت الموضوع كله فى إطار المقومات الأساسية للمجتمع كما حددها الدستور .

وفى حقيقة الأمر، فإن المعيار الصحيح لاحترام هذه المقومات لايظهر إلا بمناسبة التطبيقات العملية. وكنموذج لذلك، أوردت اللجنة الفقرات الخاصة بالخط الهمايونى الصادر سنة ١٨٥٦، وعلقت عليها وقدمت بذلك نموذجاً للنظرة الدستورية المستنيرة إلى الحياة المصرية الواقعية.

فنص هذا الخط الذى أوردته اللجنة فى تقريرها يوضح أنه لايتفق والواقع المصرى، لأن الخط يفرق بين أماكن يعيش فيها المسيحيون وحدهم، وأماكن أخرى يعيش فيها المسيحيون مع غيرهم، وإذا كان هذا الوضع موجوداً فى أقطار الإمبراطورية العثمانية الأخرى فهو غير قائم فى مصر فكما ذكر الباحث المصرى د. جمال حمدان لاتوجد قرية فى مصر لايعيش فيها الأقباط مع المسلمين .

ثم أوردت اللجنة كيف أن الدستور المصرى الصادر عام ١٩٧١، قد أسقط من مادته السادسة والأربعين، القيد الذى كانت الدساتير الماضية تضعه لكفالة «حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية» من تقيد «بالعادات المرعية فى مصر». وتقدم الأرقام التى أوردها تقرير مجلس الشعب دليلاً بالغ الوضوح على طبيعة الحياة فى مصر - ليس فى مدنها وحسب - بل وفى كل قرية من قراها .

يبلغ عدد الكنائس طبقاً للإحصاء على الطبيعة ١٤٤٢ كنيسة. هكذا تقول بيانات الجهاز المركزى للإحصاء، والتعبئة. أما وزارة الداخلية فالعدد المسجل لديها هو حوالى ثلث هذا العدد: خمسمائة كنيسة منها ٢٨٦ كنيسة قبطية .

فماذا تعنى هذا الأرقام ؟

إن بناء كنيسة يجب أن يصدر بشأنه فرمان من الباب العالى ، عمل يحتاج إلى إمكانيات مالية وهندسية كثيرة التكاليف. ثم إن مواصلة الشعائر الدينية فى الكنيسة يحتاج أيضاً إلى

نفقات دورية منظمة، والمسيحيون يقيمون فى كل قرية من قرى بلادنا وهم يحتاجون إلى إقامة شعائرهم الدينية. فكيف يتحقق لهم ذلك ؟

جرت العادة والعرف فى كل قرية أن يخصص مكان لإقامة هذه الشعائر. ولقد أثبتت اللجنة فى تقريرها أن «كثيراً من هذه الكنائس لايعدو أن يكون غرفة أو ساحة صغيرة بغير أجراس أو قباب».

وجرت العادة والعرف فى كل قرية أن يعيش الفلاحون المصريون بلا تعقيدات .. وبالتأكيد فإنه لم يخطر قط فى تصور فلاح مصرى - مسلم أو قبطى - أن هذا الغرفة أو الساحة تحتاج كى يصلى فيها القوم إلى استصدار فرمان من الباب العالى فى الآستانة !

أن تطبيق الخط الهمايونى فى الواقع المصرى يقدم لدارسى القانون الدستورى مثلاً للقانون الذى يسقط بسبب قلة التطبيق .

تؤكد هذا كله الأرقام التى أوردها التقرير عن عدد تراخيص الكنائس فى السنوات العشر الأخيرة. فمن بين ١٢٧ ترخيصاً كان هناك ٦٨ ترخيصاً بكنيسة قبطية منها ٢٣ كنيسة جديدة هى كل مارخص به فى عشر سنوات بالإضافة إلى أربعة تراخيص بترميم كنائس قائمة و٤٢ كنيسة قديمة اعتبرت مرخصاً بها. هذا فى حين أن الواقع العملى أثبت الاحتياج إلى أضعاف هذا العدد كما تكشف عن ذلك إحصائية الجهاز المركزى للإحصاء والتعبئة .

وإذن فالعادة والعرف فى مصر قد أكدا قاعدة قانونية قامت واستقرت على تقاليد الوحدة الوطنية: ان إقامة الشعائر الدينية المسيحية لاتحتاج إلا إلى فرمان المحبة والتفاهم، والوحدة تغنى هنا وتكفى .. وهنا نجد - على نحو ما - تطبيقاً لمبدأ التخصيص الفعلى للمال لتحقيق المنفعة العامة.. ويكفى بعد ذلك إجراءات إدارية مبسطة تصدر من وزير الداخلية أو المحافظ.

إن اجتماع المسيحيين للعبادة أسبوعياً شعيرة جوهرية فى المسيحية. ولقد كان المسيحيون يحرصون عليها حرصاً شديداً حتى فى أشد أيام الاضطهاد الرومانى ومازالت آثار المغاوير، والدياميس التى كان يصلى فيها المسيحيون - كجماعة - بعيداً عن سلطات الإضطهادات قائمة حتى اليوم. وفى مصر - كان المصرى الذى ظل على الدين المصرى القديم، يخفى المصرى الذى تحول إلى المسيحية، ليجنبه أهوال الاضطهاد الرومانى.

إن التقرير الذى قدمته لجنة مجلس الشعب، وثيقة تاريخية مصرية أصيلة تواصل تقاليد هذا الشعب العظيم. ولتواصل مصر حياتها الحضارية، مقدمة للعالم كله المثل والقدرة. إنها بحق - كما قال تقرير اللجنة - هبة شعبها ، صنعها بحياته على هذه الأرض الطيبة.

العنف يبدأ فكراً (*)

من الطبيعى أن يصيب المصريين المخلصين القلق بسبب الأحداث التى تكرر وقوعها فى عديد من المناطق، دالة على أن العلاقة التقليدية بين مكونات الجماعة - المسلمين والأقباط - تعانى من التوتر الذى تتعدد صور التعبير عنه .

ولو ان الأمر كان مجرد اعتداءات مادية على الأشخاص أو الممتلكات، لما كان هناك موجب للقلق، فالمواجهة هنا لها أجهزتها الأمنية والقضائية المتخصصة والقادرة. ولكن الأمر، ودون مبالغة أو تهوين، له أبعاد أكثر خطورة. ذلك أن تياراً قوياً صار يعلن بوضوح وحسم أن النظام القائم يفتقد - فى نظره، الشرعية. وأنها حتى بفرض عدم وجود مآخذ على بعض القوانين أو على الجزء الأكبر من أحكامها فإن هذه القوانين مع ذلك فاقدة المرجعية التى تعطيها الشرعية الموجبة لاحترامها من جانب المخاطبين بها.

وفى يقينى أنه لم يعد من الممكن تجاهل هذا التيار بل لابد من مناقشته فى وضوح وموضوعية.

وأتصور - وأرجو فى هذا أن أكون مخطئاً - أنه إذا كانت الثمانينات قد شهدت التشكيك فى أسس النظام المالى والاقتصادى، ونجحت فى ذلك دون أى شك، فانصرف الناس عن المؤسسات المالية القومية، وأدى الأمر إلى أكبر كارثة مالية اجتماعية فى التاريخ المصرى - فإن مجال التشكيك فى الشرعية خلال التسعينات سيكون مقومات النظام السياسى والدستورى.

ومن المقرر أن المبدأ الأساسى فى النظام السياسى والدستورى هو مفهوم المواطنة وحقوقها .

ويخطئ من يظن أن حقوق المواطن تستمد من نصوص مسبقة أو صياغات نظرية مجردة أو من أوامر تصدر من سلطة ما مهما تكن طبيعتها .

إن بزوغ مفهوم المواطنة يجئ ثمرة لحركة تقوم بها الجماعة بكل مكوناتها، ومن خلال هذه الحركة يستخلص أعضاء الجماعة - معاً وفى وقت واحد، حقوقهم، وعلى الخصوص صفة المواطنة أى المشاركة فى حكم أنفسهم بحيث يصبح سند هذه الصفة لدى الشخص هو مشاركته فى الحركة الوطنية والدستورية. وتكون النتيجة الطبيعية لهذه الصفة هو مبدأ المساواة بين أعضاء الجماعة .

وثمة حقائق لايمكن فهم الواقع المصرى بدونها :

أولاً - أن الجماعة المصرية تضم مكونات تنتمى لأكثر من دين - المسلمون والأقباط. وأنه على مدى عصور طويلة كان المصريون يخضعون لنظام حكم يحرمهم جميعاً من المشاركة فى

(*) المصور ٢٣ مارس ١٩٩٠ بمناسبة الأحداث الطائفية فى الصعيد.

حكم بلادهم. ولم يشعر المصرى المسلم أنه بسبب انتمائه إلى الدين الذى يعلن الحكام أنهم يعتنقونه، فى أيام المماليك والعثمانيين مثلاً - لم يشعر هذا المصرى بأن له فى مجال الحكم مركزاً يتميز عن مركز القبطى .

ثانياً - أن المحكومين نهضوا معاً بالكفاح لاستخلاص حقوقهم. وترجع بداية هذا الكفاح إلى زمن موغل فى القدم منذ بدء قيام المجتمع التعددى فى مصر.

فالمقريزى يسجل فى بداية خططه فترة فى التاريخ المصرى استمرت لأكثر من مائة عام فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (١٠٧ - ٢١٦ هـ)، ثار فيها المصريون جميعاً ضد الحكام بسبب المظالم الحادثة منهم خاصة قسوة الضرائب. ويروى المؤرخ أنه «لما كان فى جمادى الأولى سنة ستة عشرة ومائتين ثار أسفل الأرض بأسره عرب البلاد وقبطها». هذه الوحدة ضد الظلم بكل أشكاله ستتواصل فى مراحل التاريخ المصرى التالية .

ثالثاً - لقد استخلص المصريون حكم بلادهم لأنفسهم معاً وبجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والقبط، فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة، لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان، فلما بدأ التغيير - ضمهم فى مساواة كاملة أيضاً موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة، لم يسبق أحد من مكونات الجماعة الآخر فى هذا المجال، بل استخلصت جميع المكونات حكم بلادها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة فى وقت واحد وكثمرة للكفاح المشترك: ثمة يد مصرية واحدة ووجدان مصرى مشترك وجهد سخى من الجميع، ثم كانت مصر للمصريين، ولم يحدث أن تأخر الإقرار بصفة المواطنة لفريق من المصريين عن الإقرار بها لفريق آخر، بسبب الدين .

ومن هنا سقوط جميع المبادئ والصياغات التى كانت تحدد قبل نجاح الحركة الدستورية المصرية مركز أعضاء الجماعة فيها. فلقد ظهر مبدأ جديد يستند إلى سبب لم يعرفه تاريخ المنطقة، فلم يحدث من قبل أن نجحت حركة ذات طبيعة تعددية دينياً فى إزاحة حكامها والجلوس - معاً - مكانهم. ولذلك فإن هذا النجاح يكرس فى الواقع المصرى ليس فقط حقوق المسلم أو حقوق القبطى ولكن حقوق الإنسان فى مصر بصفة كونه إنساناً وحسب .

أما الأزمة التى يعانى منها المجتمع الآن فهى محاولة إسقاط هذه الحركة المصرية من الذاكرة السياسية والإجتماعية للجماعة. ومن خلال أوصاف متنوعة تلصق بحركة الشعب المصرى يجرى الفصل بين النظام السياسى والدستورى وبين المسار التاريخى الواقعى الذى أدى إليه ، وتصير الردة إلى مفاهيم نشأت تعبيراً عن واقع مغاير تماماً لما حدث فى مصر، بل وتم نسخها كما سبق القول بإنجازات الحركة الوطنية والدستورية المصرية .

إن تآكل الذاكرة السياسية لدى أجيال متعاقبة من أبناء مصر هو فى رأيى السبب الأول لما نشاهده من توتر بين مكونات الجماعة ومن أحداث عدوانية محزنة. فلم يعد حاضراً فى وعى هذه الأجيال تلك المشاركة الرائعة، والنادرة فى العالم العربى وفى العالم الثالث - والتى قام بها أبناء مجتمع متعدد الأديان من أجل استخلاص كرامتهم وحقوقهم. ولم يعد ماثلاً فى

وجدان هذه الأجيال شعور الاعتراف بالجميل والاحترام العميق الذى يكنه - ويفصح عنه - كل من هذه المكونات للآخر .

ولعل من أبرز الأمثلة على تآكل الذاكرة السياسية لدى الجيل الحاضر، أن منشورات وزعت فى المناطق التى جرت فيها الأحداث الأخيرة تتضمن هجوماً على الأقباط باعتبارهم من «الصليبيين» (!) هذا فى حين أنه قد تكرر القول بأن الأقباط كانوا بسبب مواقفهم الحاسمة فى المشاركة فى الدفاع عن بلادهم - كان الأقباط هدفاً متميزاً للحملات الأوربية. ولما احتلوا القدس منعوا القبط من الحج إلى هذه المدينة . وحين دخل الفرنجة دمياط عينوا مطراناً لدمياط من قبلهم، وقتلوا كثيرين وأخذوا الأطفال من أحضان أمهاتهم. ومازالت بعض الأجراس التى استولى عليها الفرنجة من كنائس دمياط موجودة فى هولندا تنتظر المطالبة باستعادتها إلى بلدها الأصلى وكنيستها التى كانت معلقة بها .

ولكن هذه الحقائق التاريخية الثابتة غير ماثلة فى ذاكرة الجيل الحالى، وبناء على أوهام امتلأ بها تفكيرهم يظلمون أنفسهم - وإخوتهم فى الوطن .

أما السبب الثانى فيما يحدث فهو مايقوم به بعض القيادات الفكرية من أنواع العنف المعنوى، الذى تجرى ترجمته فى الشارع عدواناً مادياً، وتكفى لبيان ذلك بعض النماذج:

(أ) لقد استقر فى الجماعة المصرية كما قلنا - فى وجدان كل شخص مسلم أو قبطى، التحرج والحذر بل والاحترام عند العرض لعقيدة الآخر الدينية إن الحياة المشتركة اليومية بل والمندمجة فى الحقل ومجالات العمل الأخرى والجوار والمشاركة المخلصة فى المناسبات المفرحة والمحزنة، هذا كله بالإضافة إلى المشاركة فى الحركة الوطنية والدستورية، رسخ فى أعماق كل مصرى مشاعر التقدير للآخر.

ولكن الملاحظ - مع الأسف الشديد - أن بعض القيادات الفكرية تدعو إلى فتح الجدال الدينى السافر بين مكونات الجماعة :

ففى مقال للأستاذ الدكتور عبد الناصر العطار عميد كلية الحقوق بجامعة أسيوط نشر بالأهرام فى ٢٨ مايو ١٩٨٩ بعنوان «الوحدة الوطنية والتمسك بالعقيدة»، يقدم فيه «ضوابط» للوحدة الوطنية - من بينها أنه لابد عند الاختلاف فى الرأى من تقبل النقد. ولديه أن من طبيعة النقد «التجريح» أى ذكر السلبيات ولكن على أساس علمى موضوعى. «وبالتالى لامحل لأن ينادى البعض بأن احترام العقائد والمقدسات يمتنع معه على أى طرف أن يجرح عقائد الآخر بأى تصريح أو تلميح . فمثل هذا القول يغفل حقيقة النقد والجرح المطلوب» السؤال الآن : هل هذا الجرح والتجريح فى مجال العقائد الدينية مطلوب ومفيد...

مؤدى هذا ببساطة - فتح أبواب جهنم لتبتلع الجماعة بأسرها ...

ونقرأ فيما يكتبه الدكتور محمد عمارة أنه إذا كانت «لاعقلانية العقيدة المسيحية» تجعل إلحاد العقل الغربى فيها وارتداده عنها أمراً وارداً، ومن ثم يكون من الطبيعى أن يرى هذا العقل الغربى فى «الردة» حقاً من حقوق الإنسان - فإن هذا الأمر غير وارد، وغير جائز فى

إطار إسلامنا العقلانى (د. محمد عمارة ، الغزو الفكرى - وهم أم حقيقة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٨٨ ، ص ١٦٩).

هكذا تمضى المقابلة بين العقائد الدينية، ويقرأها الشباب ذوو الثقافة المحدودة. ومن الطبيعى أن يستند الأستاذ الكاتب إلى هذا القول أو ذاك من مفكر أو ممن يطلق عليه اسم لاهوتى من الغرب. ولكن العقائد وأوصافها لايحسم فيها برأى الآحاد والأمر أكثر عمقاً من هذا الكلام البسيط .

المهم هنا هو ما تأثير هذا كله على نظرة أبناء الجماعة لبعضهم البعض، وما هى النتائج المادية التى ستترتب على مثل هذه المواجهات الخلابة (!) التى يجريها الكتاب فى هدوء على صفحات مقالاتهم وكتبهم ...

(ب) بل يصل الأمر إلى هدم الشرعية التى يستند إليها النظام القائم، وفى المقدمة إنكار حق المواطنة والمشاركة والمساواة لدى أحد مكونات الجماعة .

فقد صدر فى عام ١٩٨٦ كتاب للأستاذ عبد الجواد يسن بعنوان: «مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة». اتبعه بكتاب آخر بعد سنتين بعنوان «تطور الفكر السياسى فى مصر خلال القرن التاسع عشر - بحث فى بدايات التوجه الغربى»

نقرأ فى الكتاب الأول أن المجتمع المصرى هو «فى حقيقة أمره مجتمع جاهلى محض» وأن «على الدعوة اليوم أن تنهض لفتح فى مصر جديد» «فالجهاد والفتح هما وسيلة الإسلام لإبلاغ الناس ودعوتهم فى كل حالة تكون القوى الحاكمة المهيمنة فيها حائلاً بين الناس وبين الدعوة. عندئذ لامفر من الجهاد، والفتح وسيلة يتوسل بها لتنحية القوى الحاكمة المهيمنه، التى تحجز بين الناس والحق وتحول بينهم وبين سماعه»

وفى خصوص مبدأ المواطنة يهاجم الأستاذ عبد الجواد يس نص المادة الأربعين من الدستور التى ترسى مبدأ المساواة، فهى لديه ترجمة صادقة لعقيدة الدولة العلمانية. أما فى دار الإسلام فلا بد من أحكام لغير المسلمين مغايرة لأحكام المسلمين، «أنهم مثلاً يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون» ولديه أنه يتعين كسر شوكة السلطات القائمة على غير دين الحق حتى تستسلم «وتعلن استسلامها بقبول إعطاء الجزية فعلاً، وعندئذ تتم عملية التحرير فعلاً بضمان الحرية لكل فرد أن يختار دين الحق عن اقتناع - فإن لم يقتنع بقى على عقيدته وأعطى الجزية». (الجاهلية، ١٨ و ٢٧ و٩٧ - ١٠١)

ولقد ناقش الأستاذ فهمى هويدى هذا الكتاب فى الأهرام مناقشة مستفيضة فى عدة مقالات وحسبنا أن الأمر قد تم حسمه. أما المفاجأة الحقيقية فهى أن مبدأ ربط حرية غير المسلم فى اعتناق دينه بالجزية يقول بها الأستاذ عميد كلية الحقوق بجامعة أسيوط:

ففى مؤلف صدر أخيراً عام ١٩٨٩ للأستاذ العميد بعنوان «دستور للأمة من القرآن والسنة»، يقيم الأستاذ البناء الدستورى على أساس أن عضوية الجماعة وبالتالى الحقوق السياسية المترتبة عليها - هذا كله سنده الدين. وهذه مقولة متداولة فى كتابات كثيرة سابقة. ويتابع الأستاذ العميد استخلاص النتائج المترتبة على هذا المبدأ .

فالأستاذ العميد يضع مبدأ حرية العقيدة المكفولة لغير المسلمين على أساس الآية «لاإكراه فى الدين» ويقول إن رأيا ذهب إلى أن هذه الآية منسوخة بالآيات التى تأمر المسلمين بالقتال لإعلاء كلمة الله عز وجل. ولكن الرأى الصحيح لديه أن هذه الآية غير منسوخة ويورد حججه، ومن بينها أن «فرض الجزية على أهل الكتاب دليل كذلك على عدم إكراههم على الإسلام وترك حرية العقيدة لهم» (. د . عبد الناصر توفيق العطار أستاذ القانون المدنى وعميد كلية الحقوق بأسيوط، دستور للأمة من القرآن والسنة ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ١١ - ١٣) .

إن الأستاذ العميد يُخرج غير المسلمين من «نُقرة» الإكراه، ليلقى بهم فى«جب» الجزية، ويقول لهم: تمتعوا هنيئاً بحريتكم !

(جـ) وقد شغلتى منذ عدة سنوات تساؤل: ماهو وجدان الطالب المصرى كما تصنعه كتب الدين الرسمية التى تدرس له؟ وحين راجعت أخيراً هذه الكتب - المسيحية والإسلامية - وجدت أنها بالغة التجريد؛ فالدروس فيها يمكن أن تقدم لطلبة أى بلد فى العالم. ومن المعلوم أن التدين يأخذ مكاناً هاماً فى الخصوصية المصرية. وفى كتب التراث الدينى المصرى المسيحى والإسلامى تأخذ مصر مركزاً أثيراً، ويعتبر حبها ورعايتها وحمايتها جزءاً من التقوى الدينية. ومن الممكن تقديم أمثلة رائعة لذلك.. ولكن هذا الجانب غائب فى الكتب- هذا كله علاوة على مفاهيم يصعب على القارئ قبولها فى العصر الحديث - ومن باب أولى تقديمها كدروس للتلاميذ. أما الشئ الخطير فهو أن كتاب الصف الأول لتلاميذ الثانوى طبعة ١٩٨٧ - ١٩٨٨، تضمن درساً عن أن الإسلام دين الفطرة، يعلم التلاميذ عن «العقل الإنسانى كصحيفة بيضاء، قابلة لنقش مايراد أن يكتب فيها - كالأرض تقبل كل مايغرس فيها، فهى تنبت حنظلاً وفاكهة، ودواء وسما، والنفس ترد عليها الديانات والمعارف فتقبلها... ولاتغير بالآراء الفاسدة إلا بمعلم يعلمها ذلك كالأبوين اليهوديين والنصرانيين ..» (ص٥٤).

وهكذا تقدم صورة العائلة القبطية إلى التلاميذ فى المدارس الثانوية المصرية على أنها بيئة تقدم فيها «الآراء الفاسدة» وقد أمكن عرض الأمر على السيد وزير التعليم، فقرر، تشكيل لجنة جديدة لتأليف كتب أخرى للتلاميذ خلت من مآخذ عديدة كانت فى الكتب الأولى ويجرى استخدامها منذ العالم ١٩٨٩ - ١٩٩٠ .

* * *

هذه نماذج من «العنف المعنوى» الذى تجرى ممارسته داخل الوجدان المصرى، بواسطة قيادات ومؤسسات فى مواقع مؤثرة. وغنى عن البيان أن العنف يبدأ أولاً فكرة - يجرى تجسيدها على صعيد الواقع مادياً.

وأحسب أن الأمر أخطر من أن يحصر فى مواجهة النتيجة دون فحص للأصل والمصدر. فلابد من استنفار جميع العقول القادرة، والجماعات، والمؤسسات الثقافية، والمجالس القومية، ومراكز الأبحاث - لمراجعة كيفية تكوين العقل والوجدان المصريين، وإنعاش ذاكرة الجماعة لتدرك هويتها ومسارها التاريخى - كى تستقر الشرعية على أساسها الحقيقى، وتستعيد العلاقات من مكونات الجماعة طابعها الإنسانى الحميم.

الأغلبية الصامتة (*)

لم تتحدد العلاقة بين مكونات الجماعة المصرية - الأقباط والمسلمين - من خلال فحص مباشر بين الطرفين، أو بناء على صياغة نصوص أو نظريات موضوعة أو مستوردة من المكان أو الزمان، بل ثمة واقع شامل يستوعب الجميع وحركة على صعيد الواقع المعاش صهرتهم معاً، فصار هذا الكيان المتفرد.

الواقع الشامل يشمل **الجغرافيا**، ليس فى مصر جبال أو هضاب تعزل منطقة عن أخري، بما يترتب على ذلك من انفصال مستطيل بين فئات البشر. بل تقطن جميع المكونات فى كل بقعة على الأرض، وتتنقل فيما بينها فى سهولة ويسر.ويشمل العرق الواحد، فالمصرية استوعبت جميع الوافدين وصبتهم فى قالبها.

والحضارة، فقد سجل الدارسون كما تثبت الملاحظة استمرارية فذة لهذه الحضارة العريقة.

ثم ان **المسيحية غير وافدة** إلى بلادنا بالأمس القريب - بل أنها منذ عشرين قرناً استوعبت الكيان المصرى، وحين جاء الإسلام حمل الذين اعتنقوه تراثهم معهم، وصاغوه بما يلائم الدين الجديد. ولعل خير ما يعبر عن ذلك النصوص القبطية والإسلامية التى تعبر عن الانتماء إلى أرض مصر والاعتزاز بها. وهذا كله يكاد يكون مجهولاً لدى الجيل المصرى المعاصر.

وتأتى **اللغة الموحدة** ضمن هذا الواقع الشامل، إن اللغة هى التى تصوغ الفكر وتعبر عن الوجدان. ولقد ذكرت من قبل أن قرار الكنيسة القبطية استخدام العربية فى أدابها وصلواتها كان ركيزة أساسية لوحدة مكونات الشعب المصرى.

ثم إن **للإنسان - شخصاً وجماعة** - قيمة عظمى فى المسيحية وفى الإسلام بكل ما يترتب على ذلك من آثار عملية فى كل مجالات الحياة.

ويأتى **التاريخ**- مسيرة موحدة مضى فيها شعب مصر بكل مكوناته، ففى حركة مشتركة استخلص المصريون بلادهم. كدولة وكنظام حكم، خلال مراحل الحركة الوطنية والدستورية وقاموا معاً ببناء بلادهم فى مختلف المجالات، وجاء الدستور بمختلف صياغاته المتعاقبة،

(*) الأهرام ٤ يوليو ١٩٩٢. بمناسبة أحداث ديروط وصنبو.

تعبيراً عن هذه الحركة المشتركة، يجعل المشاركة والمساواة أساساً للعيش على هذه الأرض. ومن ثم «الأخلاق الدستورية» بتعبير أستاذ الجيل لطفى السيد.

والمشروع المصرى بكل جوانبه المادية والمعنوية - اشتركت جميع مكونات الجماعة بجهدها وعرقها فى إقامته، ودافعت عنه بدمائها: فى الإنتاج والخدمات والثقافة - فى الزراعة والصناعة والطاقة والبنية الأساسية واستصلاح الأراضى والتعمير والمدارس والجامعات والمؤسسات الثقافية والفنية والخبرة المالية والإدارية وجميع أنشطة الخدمات فى كل مدينة وقرية.. هذا كله نهضت به جميع مكونات الجماعة بقلب وجهد، رجل واحد.

بصمة المسلم والقبطى مطبوعة فى كل قطعة أرض وعلى كل حجر وفى كل صفحة من كتاب العمل الوطنى فى جميع مجالاته، وفي كل تاريخه. ودافعت جميع المكونات عن مشروعها بدمائها - ففى كل معركة تعيها الذاكرة المصرية اختلط دم الجميع وروى الأرض الطيبة.

وإذن فوحدة مكونات الشعب المصرى ليست مجرد شعور عاطفى يتبارى الخطباء فى الحديث عنه مع عناق وقبلات فى المناسبات.

وفى يقينى أن أغلبية الشعب المصرى - مسلمين وأقباطاً - ينطوى وجدانهم وضميرهم على إيمان راسخ بهذه المقومات مكنون فى أعمق أعماقهم. وهذا الإيمان هو إحدى بديهيات الحياة المصرية. وانكارها ثم النشاط على أساس نقيضها هو فى حقيقة الأمر تمزيق لأعضاء الجسم الواحد.

إن هذه الأغلبية الصامتة الصامدة هى السند، والأمل، لقطع حلقات هذا المسلسل الردىء، الذى يرفضه المصريون جميعاً - ولولا هذه الأغلبية لانهارت مصر منذ زمن. إن واحداً من أهم أسباب الأزمة التى نعانى منها هو تآكل الذاكرة الوطنية، فلم يعد هذا الجيل على بينة من مسيرة شعبية، ومن المعاناة القاسية التى كابدتها أجيال متلاحقة من القبط والمسلمين كى يسلموا مصر إلى هذا الجيل. ليس التآكل وحسب، بل والإسقاط والمسخ والتشويه.

نحن نحتاج إلى بعث التاريخ المصرى حياً صادقاً. فالتاريخ كما يقول شيخنا الصعيدى رفاعة «معاد معنوى، لأنه يعيد الأعصار وقد سلفت.. به يستفيد ملكة التجارب من كان غراً.. ولولا التاريخ.. لماتت الدول بموت زعمائها، وعمى على الأواخر حال قدمائها..» ثم ينتقل الشيخ الرائد إلى الحديث عن مصر، «أم أمم الدنيا» (أنوار توفيق الخليل، التمهيد).

وليأذن لى القارىء الكريم بحديث عن تجربة شخصية، لعلها توضح ما أقصده بالأغلبية الصامتة:

دعانى التليفزيون مع السفير حسين أحمد أمين والأستاذ جمال بدوى إلى لقاء حول ما يجرى فى مصر الآن. تحدثت عن بعض مقومات وحدة الشعب المصرى وكيف أنها كامنة مستقرة فى أعماق كيانه. وقدمت صورة لمقبض سراج من البرونز معروض فى متحف ميناء القاهرة الجوى القديم- هو صليب يحوط به هلال - وقلت اننى فوجئت بأن الأثر يعود إلى القرن الثانى عشر وقت أن كانت المنطقة تعج بالفرنجة المعتدين الذين يتخذون الصليب شعاراً.

وأوضحت أن مقاومتهم نهض بها شعب مصر بكل مكوناته. ثم بينت كيف أنه فى ظروف مشابهة وبعد أكثر من سبعمائة سنة بعثت النفس المصرية فى لحظة إبداع جمعى تلقائى نفس الشعار ليكون علم ثورة ١٩١٩، الذى التأمت فى ظله جميع مكونات الجماعة.

وأشرت إلى التراث المشترك الذى يجعل الإنتماء إلى مصر عنصراً فى التدين المسيحى والإسلامى. وأوردت ما قاله الصحابى الكبير عبد الله بن عمرو بن العاص عن مصر، وعن قبطها، إنهم «أكرم السكان خارج الجزيرة العربية كلهم وأسمحهم يداً وأفضلهم عنصراً» وقد ظل هذا الحديث ينقله جميع مؤرخى مصر فى العصور الوسطى، وحتى رفاعة الطهطاوى.

وبمجرد إذاعة اللقاء لم يكف رنين التليفون لدى، من القاهرة ومن خارجها، من المسلمين ومن القبط، ممن أعرفهم ومن لا أعرفهم. كما لو أن ما سمعوه بعث أروع ما يضمه وجدانهم.

وبعد منتصف الليل جاء صوت شجى: أنا اسمى سيد مكاوى. لم أستطع معرفة رقم تليفونك من الدليل فطلبته من الأستاذ أحمد سمير. قيل لى إن الوقت متأخر، قلت: لابد قبل أن أنام أن أحيى ما سمعته.

وغمرتنى المفاجأة بمشاعر متدفقة. أجبته: هذا أحلى لحن سمعته فى حياتى.وتواعدنا على اللقاء.

* * *

إن صمود الكيان المصرى لكل محاولات تمزيقه نابع من هذه البديهية: أن وحدة المكونات أفرزتها الحياة المشتركة ولم تصدر عن نص أو نظرية، مهما يكن مصدر أى منهما. وفى هذه الحياة المشتركة استقطرت المكونات من الدين - المسيحية والإسلام - القيم الإنسانية المشتركة التى تدعم هذه الشركة وتحترم الإنسان وتضمن حقوقه. ومن ثم كان الاحترام المتبادل. لأن ما يراه الواحد فى الآخر - عطاء سخياً- لا يقل، بل قد يزيد عما يصنعه هو. ويسجل تاريخ الجماعة المصرية أن التسابق كان فى أداء الواجبات وتقديم التضحيات قبل المطالبة بالحقوق. وخلصت الجماعة بكل مكوناتها إلى أن الهدف هو بناء دولتها الديمقراطية على أساس المواطنة- أى المشاركة والمساواة.

السؤال هو كيف يتحقق «معاد» لهذه الروح؟

أولاً: أحسب أن تكرار أحداث العنف على مدى عشرين عاماً لا يسوغ أن يمر دون بحث علمى شامل وعميق. فالملاحظ أن ما يسمى بالفتنة الطائفية كان يصل إلى ذروته كل عشر سنوات: الخانكة «١٩٧٢» الزاوية الحمراء «١٩٨١» أبو قرقاص «١٩٩٠» ثم بدأت الفترات الفاصلة تقصر امبابة وصنبو «١٩٩٢».

يبدو أن دراسة جادة أصبحت أمراً ضرورياً لتقصى الأسباب الحقيقية لما يحدث، والتفسيرات التى قدمت، وأنواع العلاج التى وضعت، وما نفذ منها وما لم ينفذ، والآثار التى تخلفت عن هذا كله وأن تنشر الدراسة ليدرسها الشعب فبهذا «يستفيد ملكة التجارب من كان غراً».

ثمة جانب يجب أن تعطى له عناية خاصة، هو المضمون الفكرى لهذه الأحداث، فلا يسوغ أن نقلل من أهمية ما يقال وما ينشر فى التأثير على سلوك المشاركين فى القيام بأنشطتهم هذه.

ثانياً: ذكرت أن السند والأمل فى قطع حلقات هذا المسلسل الردىء هو تحرك الأغلبية الصامتة التى تجسد مقومات الكيان المصرى. ومن ثم يتعين إبداع أجدى الأساليب لتنطق هذه الأغلبية وتتحرك.

ولقد ذكرنا الأستاذ السيد يسين بالاجتماع الحاشد الذى ضم جمهور المثقفين الأقباط والمسلمين لتكوين جمعية تحمل اسم الوحدة الوطنية وتدافع عن حق الشعب المصرى فى أن يعيش موحداً. ويتساءل لماذا لا نحاول مرة لانتزاع حقنا فى الدفاع عن حق الشعب المصرى فى مواصلة مسيرته الحضارية.

وليس من شك فى أن هذا التنظيم هو القناة الطبيعية كى تعبر أغلبية الشعب المصرى عن موقفها.

وأضيف - أنه من الواضح أن ضحايا هذه الأحداث يتزايد عددهم، والخسائر تتصاعد قيمتها. لماذا لا يكون رد الأغلبية هو إعلان التضامن مع هذه الضحايا بأن يقدم كل مصرى جزءاً من ماله - صغيراً كان القدر أو كبيراً - لتعويض المتضررين.. فبهذا الموقف العلنى العملى الواضح تنطق الأغلبية الصامتة بأنها تستنكر العنف سواء كان سببه الثأر أو الفتنة.. لا يهم السبب، المهم إدانة العنف بموقف عملى حاسم.

ثالثاً: إن التعليقات على أحداث صنبو مازالت تتوالى، ويبدو كى تكون الدعوة إلى إبداء الرأى مجدية، أن يجرى فحص كل ما كتب وقيل فى هذه الشأن سواء من ناحية بيان الأسباب أو اقتراحات العلاج، وأخص صنبو بالذات؛ لأنها مازالت حية ودراستها تكون أكثر يسراً مما سبقها . وليكون هذا كله أمام أجهزة صنع القرار فى بلادنا.

فأسعدنى الإجماع والتأييد

شدنى مقال «الأغلبية الصامتة» للدكتور وليم سليمان، الذى نشر أخيراً فى سلسلة الإرهاب والتطرف فى فكر المثقفين، والتى توالى الأهرام مشكورة نشرها. ووقفت عند قوله:

«وأضيف أنه من الواضح أن ضحايا هذه الأحداث يتزايد عددهم والخسائر تتصاعد قيمتها. لماذا لا يكون رد الأغلبية هو إعلان التضامن مع هؤلاء الضحايا، بأن يقدم كل مصرى جزءاً من ماله - صغيراً كان القدر أو كبيراً - لتعويض المتضررين. فبهذا الموقف العلنى العملى الواضح تنطق الأغلبية الصامتة بأنها تستنكر العنف سواء كان سببه الثأر أو الفتنة. لا يهم السبب. المهم إدانة العنف بموقف عملى حاسم».

وقفت عند هذه الخطوة فى الاتجاه الصحيح التى يدعونا إليها الدكتور وليم سليمان. إنها سوف تكون بداية ونقطة تحول. وسوف يتبعها وتنبثق منها خطوات أكثر اتساعاً وأبعد آفاقاً.

وتدافعت النتائج الإيجابية التى ستترتب على استجابتنا لهذه الدعوة المخلصة، وانطلاقنا إلى الموقف القومى التضامنى الذى يدعونا إليه الدكتور وليم سليمان، فنرفض به العنف وندينه ونشارك فى إزالة بعض آثاره. إنه موقف قومى تضامنى سوف يشارك فى رأب الصدع وتضميد الجراح، وسوف يجمع ويوحد، ويهدد هذه المحنة التى نكابدها، ويقضى على الكثير من أغراض المتربصين بنا.

وانطلقت أستوثق الرأى فأسعدنى الإجماع والتأييد. وعزتنى إجابة الداعية الإسلامى الكبير فضيلة الشيخ محمد الغزالى. فعلى الفور بارك المسعى، بعد أن زكى الدعوة وأيدها، ووافق على المشاركة فى إنجاحها، وأبدى الرغبة فى التبرع العاجل استجابة لها.

فالله أكبر الله أكبر.. وحفظ الله مصر بنا جميعاً.. ولنا جميعاً فهل لنا - نحن المستجيبين لدعوة الدكتور وليم سليمان على صفحات الأهرام - أن نرجو أن يتولى باب بريد الأهرام رعاية هذه الدعوة، وفتح الباب لتبرعات الهيئات والمؤسسات والمواطنين، فى موقف قومى تضامنى، للمشاركة فى تعويض المتضررين فى الأحداث المؤسفة الأخيرة مسيحيين كانوا أو مسلمين، تحقيقاً لمعان كبيرة، ودفعاً لآثار خطيرة، وقضاء على مستصغر الشرر والله ولى التوفيق

الناشر

محمد المعلم

محرر بريد الأهرام:.. وهل يتوانى بريد الأهرام عن تأييد هذه الدعوة الكريمة.. ووضع إمكانياته فى خدمتها؟ .. إنها دعوة مباركة للكشف عن حقيقة الجوهر المصرى الأصيل الذى أراد المغرضون تشويهه وطمسه.. ونحن على أتم استعداد لتأييدها ودعمها إلى أن تحقق الأهداف المرجوة منها باذن الله.. ولنردد معاً فى النهاية نفس الدعاء: حفظ الله مصر بنا جميعاً.. ولنا جميعاً.. إلى أبد الآبدين إن شاء الله.

الاهرام ١٩٩٢/٧/٩

دعوة طيبة

لفت انتباهى مقال «الأغلبية الصامتة» للدكتور وليم سليمان الذى نشره فى الأهرام ولفت انتباهى تداعيات المقال بعد نشره.

لقد شد المقال الأستاذ محمد المعلم وتوقف عند قول الدكتور وليم سليمان: من الواضح أن ضحايا هذه الأحداث (يقصد أحداث العنف) يتزايد عددهم وتتصاعد خسائرهم.. لماذا لا يكون رد الأغلبية هو إعلان التضامن مع هؤلاء الضحايا، بأن يقدم كل مصرى جزءاً من ماله صغيراً كان أو كبيراً لتعويض المتضررين؟

بهذا الموقف العلنى العملى الواضح تنطق الأغلبية الصامتة بأنها تستنكر العنف سواء كان سببه الثأر أو الفتنة لا يهم السبب .. المهم إدانة العنف بموقف عملى حاسم.

وجد الأستاذ محمد المعلم فى هذه العبارات خطوة فى الاتجاه الصحيح، وربما كانت نقطة تحول ومضى يفكر فى النتائج التى يمكن أن تترتب على استجابتنا لهذه الدعوة المخلصة.

إن الموقف القومى التضامنى الذى يدعونا إليه الدكتور وليم سليمان يؤدى إلى رفض العنف وإدانته.. وأهم من هذا كله إزالة بعض آثاره.

وانطلق الأستاذ المعلم يتحسس ردود فعل هذا الرأى فاتصل بالشيخ محمد الغزالى فبارك المسعى وزكى الدعوة وأيدها وأبدى الرغبة فى الاستجابة والمساهمة.

والحق أن هذا الكلام أرضانى وأسعدنى.

نحن أمام دعوة لرفض العنف وإدانته بشكل عملى.

إن تعويض المتضررين فى الأحداث المؤسفة الأخيرة سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين.. يحقق أكثر من معنى:

أولها: هو تضامن الأمة ثانيها: حركة هذه الأمة لتعويض المتضررين.

إن إدانة العنف بالكلام وحده أمر سهل، ولكن التدخل لتخفيف أضراره وعمل شىء لإنقاذ المصابين وتعويضهم هو الأمر الصعب والنبيل معاً.

نحن فى حاجة إلى أن يحتضن المفكرون والمثقفون والعلماء مشاكل المجتمع المصيرى بأسلوب عملى جديد.

وهذا أسلوب عملى جديد.

تحية للدكتور وليم سليمان وللأستاذ محمد المعلم وللشيخ محمد الغزالى.. ولبريد الأهرام الذى وعد بتأييد الدعوة، ووضع إمكانيته فى خدمتها.

أحمد بهجت

الأهرام ١٢ / ٧ / ١٩٩٢

الشيخ الغزالى ومحمد المعلم يتبرعان لضحايا الفتنة الطائفية

استجابة للدعوة التى أطلقها الدكتور وليم سليمان خلال مقاله الذى نشر بجريدة الأهرام. والذى دعا فيه المواطنين إلى التبرع لضحايا الأحداث الطائفية الأخيرة من مسلمين ومسيحيين تعبيراً عن حرص الأمة على وحدتها ورفضها للإرهاب والعنف، قرر الشيخ محمد الغزالى الداعية الإسلامى الكبير، ومحمد المعلم مدير وصاحب دار الشروق، أن يكونا أول المتبرعين. وكان الأستاذ محمد المعلم قد تبنى دعوة الدكتور وليم سليمان. واستطلع رأى الشيخ الغزالى الذى بارك الفكرة، ويتلقى بريد الأهرام التبرعات من المواطنين.

الأخبار ١٩٩٢/٧/١٥

تحت أى مسمى

أتشرف بأن أرفق لكم شيكاً بمبلغ ١٠٠٠ جنيه، تبرعاً للإسهام فى تعويض المتضررين فى أحداث أسيوط الأخيرة، تحت المسمى الذى ستختارونه للتبرعات المأمولة فى هذا الصدد. بارك الله جهودكم، ووفقكم، ورعاكم.

محمد المعلم

الأهرام ١٩٩٢/٧/٢٣

تخفيفاً عنهم

استجابة لدعوة الأستاذ محمد المعلم لمساعدة منكوبى حوادث الشغب فى أسيوط، والتى نشرت فى بريدكم أثناء وجودى خارج البلاد، فانه يسعدنى أن أرسل لكم الشيك رقم ٢٦٠٨٥ على البنك المصرى لتنمية الصادرات بمبلغ ألف جنيه للمساهمة فى تخفيف آلام عائلات المصابين من أبناء أسيوط مسيحيين ومسلمين من «بلدياتى».

دكتور حازم الببلاوى

رئيس البنك المصرى لتنمية الصادرات

محرر بريد الأهرام: شكراً لكم

الاهرام ١٩٩٢/٧/٢٥

يمقت الإرهاب

استجابة للدعوة النبيلة التى تبناها البريد لمساعد ضحايا الإرهاب أتشرف بأن أرفق طيه حوالة بريدية بمبلغ متواضع هو خمسة وعشرون جنيهاً «دفعة أولى» سوف تتلوها بإذن الله دفعات اخرى آمل أن أتمكن من موافاتكم بها شهرياً وبشكل منتظم إلى ما شاء الله..

رجاء التكريم بعدم نشر الاسم

مواطن يمقت الإرهاب

الأهرام ١٩٩٢/٧/٢٦

هدير الأغلبية الصامتة

لى فترة تتقاذف نفسى أعاصير الأحداث المؤسفة التى يسقط تحت جحافلها أبرياء من أبناء هذا الوطن، شأنى فى ذلك شأن الأغلبية الصامتة.

لكننا وإن كانت رتابة حياتنا تدور متلاحقة فى فلك لقمة العيش ومقتضياتها دون أن تترك للتأمل فى شئون حياتنا فرصته الكاملة أو إذا كانت طبيعة الأمور تضعنا دائماً فى موضع المتابع للأحداث دون المشارك فيها... إلا أنه لا مناص الآن أمام هذه الأحداث من أن تتحد إيجابيات أغلبيتنا الصامتة محولة الصمت إلى هدير يعبر عن ضمير هذه الأمة وإرادتها، وذلك بالتدخل بالمشاركة الجادة والكريمة فى حملة للأخذ بيد أسر هؤلاء الشهداء فإن لهم علينا حقوقاً تثقل ضمائرنا فى الدنيا ونسأل عنها يوم الحساب.

فليكن جهدنا جهداً يشارك كل منا فيه بقدر استطاعته دون حرج أو تحرج فكثير القليل كثير .. جهداً كريماً يرأب صدعاً ويوصل الحق لأصحابه دون تفرقة بين مسلم أو مسيحى من أبناء هذا الوطن.

وليكن فى ندائى هذا الذى أتوجه به من منبركم الحر بداية لغيث مأمول منضماً، فى ذلك، لنداء، السادة الأفاضل محمد المعلم ووليم سليمان وغيرهما شاكراً لهم فضلهم بالسبق فى المطالبة بأن يتولى بابكم الأغر تنظيم حملة لتلقى مساهمات المواطنين فى توفير الحياة الكريمة لأسر وأبناء ضحايا الإرهاب.

وإلحاقاً لذلك فاننى أرجو التكرم بقبول الشيك المرفق المسحوب على بنك الإسكندرية بقيمة عشرة آلاف جنيه كمشاركة شخصية منى فى هذه الحملة الإنسانية.

دكتور مهندس/ نادر رياض

رئيس مجلس إدارة شركة بافاريا مصر

محرر بريد الأهرام: شكراً لكم

١٩٩٢/٧/٢٧

إيمانا بالله ورسله

إننى إيماناً بالله ورسله أرسل هذا المبلغ (ألف جنيه) مواساة لمن مسّهم الضر فى أحداث ديروط مستعيذاً بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن، وراجياً أن تبقى وحدتنا الوطنية نموذجاً للمساواة فى الحقوق والواجبات كما كانت خلال القرون الماضية، والله الهادى إلى سواء السبيل:

محرر بريد الأهرام: الشكر كل الشكر لفضيلة الشيخ الإمام الغزالى.

محمد الغزالى

الأهرام ١٩٩٢/٧/٢٩

مواطن مصرى

أتشرف بأن أرفق مع هذا شيكاً بمبلغ مائتى جنيه مصرى مساهمة متواضعة منى فى الحملة التى يرعاها بريد الأهرام لمساعدة ضحايا الإرهاب مسلمين ومسيحيين وفقنا الله جميعاً لدرء هذا الخطر المقيت.

محمد قاسم

مواطن مصرى

١٩٩٢/٧/٣٠

واحد من الأغلبية

أرسل اليكم حوالة بريدية بمبلغ ثلاثين جنيهاً مساهمة فى حملة التبرعات لضحايا الإرهاب فى ديروط من المسحيين، والمسلمين.

واحد من الأغلبية الصامتة

الأهرام: ١٩٩٢/٧/٢٩

لا أريد أن أطيل

امتداداً للفكرة التى عرضها الأخ الفاضل د. وليم سليمان عن الواجب علينا فى معاونة المتضررين فى أحداث ديروط وصنبو، والتى دعمها الأساتذة محمد المعلم وأحمد بهجت ود.ليلى تكلا، أود أن أضيف أنها دعوة تتفق وتقاليدنا المصرية العريقة التى تعلمنا منها فضيلة المشاركة الوجدانية ذات الطابع الإيجابى: ففى أحزاننا نسمع أن كل بيت يبعث بصينية إلى العائلة المنكوبة، وفى أفراحنا كثيراً ما يفتح الجيران منازلهم

لأصحاب الفرح لاستقبال مدعوويهم وكأنه فرحهم هم. وكل هذه الصور من الحب تتم بتلقائية قلما يتمتع بها شعب آخر. ولا أريد أن أطيل في الحديث عن هذا المعنى الأصيل في تكوين مجتمعنا المصرى، فيكفى أن تراجع تاريخنا لنراه مليئاً بصور هذه الأصالة فأديرتنا تفتح وقت الأوبئة والمجاعات على امتداد عصورنا التاريخية، وكنائسنا ومساجدنا تستقبل الوطنيين الثائرين ضد الاحتلال، وأهل الخير ينشئون الكتاتيب وسبل المياه لرى العطاش حباً فى الله وخدمة لمواطنيهم جميعاً دون تمييز: وهكذا شهدت مصر حتى فى أحلك عهودها، نبع الحب الفياض من قلوب المصريين لم ينضب أبداً ولا يمكن أن ينضب لا فى الحاضر ولا فى المستقبل. ولقد تفضل بريد الأهرام فوافق على فكرة جميع التبرعات لضحايا أحداث صنبو فعلاً من كثير من الأحياء، فليسمح لى باسم قسم الاجتماع والتربية بمعهد الدراسات القبطية أن أضيف مبلغاً متواضعاً – مائتى جنيه- قدمه أساتذة القسم. وحبذا توجيه جزء من التبرعات لدعم أى ناد مدرسى عام بالمدينة يضم ناشئة المدارس – مسلمين ومسيحيين – فى وحدة قلب وشركة حب ورياضة وبناء لأخلاقهم ونفسياتهم فى وقت الفراغ..... شكراً لصاحب الفكرة، وشكراً لبريد الأهرام: منبر الحب والمشاركة والأصالة القومية.

دكتور سليمان نسيم

الأهرام ١٩٩٢/٨/٤

محب لمصر

أرجو التكرم بقبول مساهمتى هذه المرفقة «٢٥» جنيها – خمسة وعشرين جنيها – لصالح المتضررين من إرهاب ديروط.

محب لمصر وأهل مصر جمعاً

الاهرام ١٩٩٢/٨/٥

واقتراح لجنة

تجاوباً مع دعوة الأستاذ/ محمد المعلم، والدكتور وليم سليمان قلادة، مرسل لكم مبلغ وقدره خمسمائة جنيه فقط لا غير لصالح ضحايا الإرهاب. وأقترح تكوين لجنة من الأستاذ/ محمد المعلم، والدكتور/ سليمان، والدكتور حازم الببلاوى، والشيخ/ محمد الغزالى للعمل على تنشيط هذه الدعوة، وإخراج الأغلبية عن صمتها. ما أسهل أن يقدم البعض قروشهم بينما يقدم البعض الآخر حياتهم.

القس/ إكرام لمعي

محرر بريد الأهرام: شكراً لكم

ونرحب بهذا الاقتراح.

لهذا الغرض

مع شهداء الإرهاب من أبناء مصر الأبرياء الذين سقطوا بداية من شهداء صنبو وديروط إلى الطفل محمد حسن عبد الجابر (الأهرام ٧/٢٨).... ومن رجال الشرطة بداية من الضابط علاء بالفيوم إلى الجندى محمد حامد إبراهيم (أهرام ٧/٢٨). ولما كان الروتارى قريباً دائماً من مشاكل المجتمع وعاملاً على خدمته وداعياً إلى توثيق أواصر المحبة والصداقة بين كل الناس.... فقد قرر نادى روتارى مصر الجديدة المشاركة فى الحملة الإنسانية الوطنية التى يدعو اليها بريد الأهرام للتخفيف عن ضحايا الإرهاب... عوناً متواضعاً هيهات أن يشكل عوضاً ملائماً... ورمزاً معبراً عن رفض شعب مصر للإرهاب، وتأكيداً للوحدة الوطنية الغالية، وتقديراً لجنود مصر حماة أمنها وأمانها. ومع كل التحية والتقدير، أرجو التكرم بقبول مبلغ (ألفى جنيه مصرى) من نادى روتارى مصر الجديدة لذلك الغرض - ومرفق الشيك رقم ٨٩٥٦٥٣ المسحوب على البنك الأهلى مصر الجديدة.

دكتور كيميائى/ حليم ناشد
رئيس مجلس إدارة نادى
روتارى مصر الجديدة
الأهرام١٩٩٢/٨/٨

الشيـخ وآخـرون

ايماء إلى ماكتبه د. قلادة عن أهمية التضامن الجماعى في تعويض المتضررين من الأحداث الأخيرة. وأيده فى ذلك فضيلة الشيخ محمد الغزالى وآخرون مرسل مرفق مبلغ ثلاثين جنيها مساهمة متواضعة. والله يوفقكم.

نبيل
الأهرام ١٩٩٢/٨/١٠

رغم العبء

مرفق طيه حوالة بريدية بمبلغ خمسة وعشرين جنيها (دفعة ثانية) لمساعدة ضحايا الإرهاب، مع وعد بمواصلة هذه الدفعات إلى ما شاء الله.

ورغم ضآلة التبرع إلا أنه عبء جديد نضيفه بمنتهى اختيارنا ورضائنا الشديد إلى دخولنا المحدودة. ونتمنى من الله أن يعيننا عليه.

ولعل ما يعزينا عن ضآلة التبرع هو أننا نقول للإرهابيين بشكل عملى:-

«لقد اقتطعنا من قوتنا وقوت عيالنا كل ما نستطيع، لكى نحاول قدر الإمكان أن نصنع غداً أفضل لأولئك الأطفال الذين حرمتموهم من آبائهم .. والله يحكم بين ما تفعلون وما نفعل.. إنه خير الحاكمين.

مواطن يمقت الإرهاب
١٩٩٢/٨/١٢

التقنين المدنى المصرى
بعد أكثر من أربعين عاماً على العمل به

صدر القانون المدنى المصرى ليعمل به اعتباراً من ١٥ اكتوبر ١٩٤٩. وبذلك يكون قد مضى عليه فى أكتوبر ١٩٨٩ أربعون عاماً كاملة، ولقد مرت المناسبة دون أن يحس بها مجموع المواطنين الذين ينظم هذا القانون معاملاتهم اليومية. ومرت أيضاً على هذا النحو بالنسبة للصفوة المثقفة - بل وبالنسبة للمشتغلين بالقانون دراسة وتطبيقاً .

هذا ، فى حين أن إصدار القانون المدنى الجديد عام ١٩٤٨ ليُعمَل به ابتداء من العام التالى هو أحد الأحداث العظيمة فى التاريخ المصرى. إنه فصل هام من الحركة العامة التى ناضل الشعب فيها ليسترد سيادته الوطنية -وهى هنا السيادة التشريعية والقضائية - على جميع القاطنين على أرض مصر، أجانب ومصريين. ولقد سجلت لجنة القانون المدنى بمجلس الشيخ هذا الحدث إذا قالت فى تقريرها:

«والآن وقد استردت البلاد سيادتها التشريعية وأوشك أن يتقلص آخر ظل من ظلال الامتيازات - يطيب للجنة أن تعرب عن عظيم اغتباطها بأن يكون القانون المدنى الجديد مصرياً عن هذه السيادة؛ فهو بعد الدستور أهم تشريع وضعه المصريون أنفسهم.. وللأجيال القادمة أن تعتزبه، وأن تعلم لمجرد العبرة أو الذكرى أن مصر احتملت على مضض منها تقنيناً معيباً - ولكنها اجتهدت وجاهدت حتى أخرجت بنفسها، ولنفسها، هذا التقنين الجديد»[1].

فما هى قصة هذا الإنجاز الوطنى الهام؟

البداية

كانت مصر فى ظل نظام الامتيازات الأجنبية غير قادرة على ممارسة سلطاتها التشريعية والقضائية على الأجانب المقيمين على أرضها؛ فلم تستطع أن تطبق أى قانون عليهم إلا بموافقة دولهم. وصار الأمر إلى فوضى - اقتنع الجميع باستحالة استمرارها. ومن هنا صار إنشاء المحاكم المختلطة التى افتتحت عام ١٨٧٦ لتنظر دعاوى الأجانب فيما بينهم، أو بين هؤلاء والأهالى . وتطبق أحكام القوانين المختلطة التى نقلت من المجموعات الفرنسية .

أما العلاقات بين المصريين - فكان الاقتناع أنها تحتاج إلى تنظيم مماثل. عبرت عن ذلك «الوقائع المصرية» الصادرة فى ٣ صفر ١٢٩٨ (٤ يناير ١٨٨١) وهى تشير إلى قرب صدور القوانين الأهلية؛ قالت: «لاريب أن هذا يكون من أعظم الإصلاحات... فإن اختلال القوانين وإجمالها وإبهامها ونقصها مما يؤدى لضياع الحقوق وامتداد يد التعدى ويوجب تعطيل

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية ، الجزء الأول ، ص ١٢٢ .

الأعمال وكثرة الارتباك ...» [٢]، وهكذا صدرت لائحة ترتيب المحاكم الأهلية فى ١٧ نوفمبر ١٨٨١. وأخذت وزارة الحقانية فى وضع التقنينات التى تطبقها هذه المحاكم- نقلاً عن المجموعات المختلطة .

ولكن الأحداث السياسية والعسكرية التى حدثت آنذاك وانتهت بالاحتلال البريطانى أدت إلى تأخير إنجاز هذه القوانين. فلم تصدر إلا عام ١٨٨٣ ولم تبدأ مهامها فى الوجه القبلى إلاعام ١٨٨٩.

حققت هذه الخطوة المزدوجة - إزاء الفوضى السابقة ، تقدماً لاشك فيه. فحسبما يقرر الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى «سجلت قوانين «الإصلاح» المختلطة و الوطنية فى تاريخ التقنين المصرى مرحلة تقدم واسعة فى العهد الذى صدرت فيه وقضت على كثير من مساوئ الماضى» [٣] خاصة وأن القوانين الأهلية ، تلقتها أيدى رعيل وطنى ممتاز من القضاة والمحامين والعلماء - جبرت مافيها من نقص ، وفضت ماتضمنته من تناقض، وجلت ماشابها من غموض، فضلاً عن الدور السياسى الوطنى الذى قام به رجال القانون فى الحركة الوطنية والدستورية. وأثبت المصريون فى هذا المجال نبوغاً لاشك فيه. وكانت ساحات المحاكم مجالاً هاماً للإفصاح عن المشاعر الوطنية .

ومن هنا حرصت بريطانيا منذ الاحتلال على أن تكون هى المتحكمة فى هذا الجهاز الهام ، وأن تطبق فيه سياستها القائمة على «تهنيد» مصر أى أن تطبق فيها السياسة والأنظمة التى وضعتها للهند. فكان فى وزارة الحقانية قاض انجليزى عمل بالمحكمة العليا فى بومباى - مهمته أن يمسك بالزمام القضائى فى البلاد [٤] .

ومنذ عام ١٩١٧ بدأ الانجليز فى وضع النظام الدستورى ومجموعات القوانين التى تستهدى بما هو مطبق فى الهند؛ وبهذا تصبح مصر - من خلال نظام الحماية - فى وضع مشابه لتلك المستعمرة. واستمر إعداد هذه الخطة إلى بداية عام ١٩١٩. وفى ٧ فبراير من هذا العام كان مقرراً أن يلقى المستر برسيفال المستشار الانجليزى محاضرة فى جمعية الاقتصاد والإحصاء والتشريع يتحدث فيها عن مشروع قانون العقوبات المقترح. فاعتزم سعد زغلول التعليق على المحاضرة. وكان حاضراً رجال القانون والمثقفون وصفوة المجتمع، ومن بينهم عبد الخالق ثروت باشا وزير الحقانية ، ووكيل الوزارة والمستر إيموس المستشار بها. وبعد نهاية المحاضرة وقف سعد زغلول وقال أن له ملاحظات يريد إبداءها . وأعلن اعتراضه على أن يجرى تغيير كلى فى القوانين، دون ضرورة تدعو لذلك ؛ قال :

«إن قانون العقوبات المصرى.. جرى عليه العمل منذ زمن طويل ، فهو جزء من محصولنا القانونى تشربته أفئدة قضاتنا ومحامينا.. أننى لاأرى محلاً لقلب التشريع الموجود الآن رأساً

---

(٢) أوردها ، عبد الرزاق السنهورى ، مجلة القانون والاقتصاد ، السنة السادسة ، ١٩٣٦ ، ص ١٠ هامش١

(٣) د. عبد الرزاق السنهورى ، الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد ، الجزء الأول ، ١٩٥٢ ، ص ٣ .

(٤) د. لطيفة محمد سالم ، النظام القضائى المصرى الحديث ، ١٨٧٥ - ١٩١٤ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٨٢ ، ص ١١٣ - ١٢٢ .

على عقب.. إن فى ذلك ضرراً عظيماً بما ألفه الناس هذه البلاد من المعلومات القانونية» ثم أوضح سعد أن الحماية التى أعلنت على مصر باطلة ولا يمكن أن تعيش بعد الحرب دقيقة واحدة .

وقد كان لكلام سعد دوى كبير وتردد صداه فى المجتمعات والمحافل وقوبل بالاستحسان.ويقول الرافعى أن هذه الخطبة كانت من العوامل الفعالة فى إذكاء الحماسة فى النفوس. والجدير بالذكر أن ثورة ١٩١٩ قامت بعد هذه الخطبة بشهر واحد، فى ٩ مارس(٥).

المنهج

ولقد بدأت مصر،مع الاتفاق على إلغاء الامتيازات منذ ١٩٣٦ - الإعداد للمرحلة التشريعية القضائية الجديدة. وعلى الخصوص وضع قانون مدنى جديد. وبعد تشكيل عدة لجان، قرر مجلس الوزراء فى عام ١٩٣٨ أن يعهد بهذه المهمة إلى اثنين من رجال القانون - مصرى هو الأستاذ السنهورى، وفرنسى هوالأستاذ لامير. إلا أن الأخير لم يتمكن من مواصلة العمل بسبب ظروف الحروب العالمية الثانية فأتم السنهورى العمل .

وفى الواقع، كان هذا الأستاذ منذ بداية الثلاثينيات قد التفت إلى ضرورة تنقيح القانون المدنى. فنشر فى الكتاب الذهبى الذى أعد عام ١٩٣٣ بمناسة العيد الخسينى للمحاكم الأهلية، مقالاً عن «تنقيح القانون المدنى المصرى وعلى أى أساس يكون». وتواصلت دراساته وجهوده فى هذا المجال.

ويمكن القول بأن المنهج الذى اتبع لوضع القانون المدنى يقوم على أساسين:

الأول - هو أن التنقيح لم يكن وليد فكرة مجردة تهدف إلى التغيير فى ذاته، بل ثمة دواع عملية ظهرت أثناء تطبيق النصوص القديمة، جعلت تعديلها حتماً ليكون القانون مناسباً لواقع الحياة بعد مضى أكثر من نصف قرن على تطبيق القانون المدنى القديم .

والأساس الثانى - هو أن التغيير لم يستمد من بناء نظرى أو لمجرد إبراز مفاهيم مسبقة، ولكن التعديلات أخذت من حصيلة الممارسة - كما أفصحت عنها أحكام القضاء فى المنازعات العملية التى طرحت فى المحاكم .

هذا المنهج، بأساسيه المتلازمين هو النموذج الباقى والواجب الاتباع فى تغيير نظم المجتمع.

فبالنسبة لدواعى التنقيح - ظهر خلال التطبيق أن القانون المدنى القديم فيه فضول واقتضاب، وفيه غموض وتناقض، فضلاً عن أخطاء جسيمة . والأمثلة عديدة .

وعلاوة على هذه العيوب الموضوعية، فإن فيه عيوباً شكلية ترجع إلى تبويبه وإلى ازدواج لغته - الفرنسية والعربية ، ولقد تفشى فى النص العربى عدم الدقة والركاكة .

ومن ناحية ثالثة - فإن التقنين المصرى ومن قبله التقنين الفرنسى، أصبحا متخلفين عن

---

(٥) عبد الرحمن الرافعى ، ثورة ١٩١٩ ، الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ، ص ١٥٠ - ١٥٣ .

العصر. فهناك مسائل ذات خطر كبير نبتت فى العهود الأخيرة، ونمت وازدهرت فاحتوتها تقنينات القرن العشرين ولا يوجد لها أثر فى التقنين، والأمثلة كثيرة[٦] .

أما بالنسبة لمصادر التنقيح فهى كما أشرنا أحكام القضاء ويضاف إليها دراسات الفقهاء.

وقد سجل تقرير مجلس الشيوخ عن مشروع التنقيح أن القضاء المصرى عكف «على تطبيق نصوص التقنين الحالى، واجتهد ماوسعه الجهد فى جلاء الغموض وتفصيل الإجمال وستر التناقض وتدارك النقص - حتى أضحت القواعد التى انتشرت فى أحكام المحاكم لاتقل فى خطرها عن القواعد التى وعتها تلك النصوص إن لم تتجاوزها. ومن جهة أخرى نشطت حركة التأليف فى فقه القانون المدنى - فجلا الفقهاء المصريون حقيقة هذا التقنين، وساهموا مساهمة قيمة فى توجيه القضاء من ناحية، وفى إظهار عيوب النصوص واستشراف آفاق الإصلاح من ناحية أخرى»[٧] .

ولابد أن يعى الجيل الحالى من المشتغلين بالقانون، والمثقفين عموماً من أبناء هذا الشعب - لابد لهؤلاء جميعاً أن يتأملوا مدى الجهد الذى بذله هذا الجيل العظيم من القضاة العاكفين فى صمت وتفان على نظر المنازعات التى كان الواقع يفرزها ويطرحها أمامهم . فبالإضافة إلى العلم القانونى الذى كانوا يستوعبونه، وبه كانوا كما سبق القول يصلحون عوار النصوص - كانو فى نفس الوقت جزءاً من شعبهم، يعيشون حياته، وتطولهم معاناته، ويدركون بالممارسة مايواجه المصرى من هموم جسام. ونماذج الإبداع القضائى متواترة .

ولقد سجل تقرير مجلس الشيوخ كيف أن القضاء اجتهد اجتهاداً إنشائياً عوّض المتعاملين فى موضوعات شتى عن قصور التشريع. ومن هنا كان «خير أسلوب يتبع فى التقنين هو صياغة المبادئ التى أقرها القضاء، وثبتت صلاحيتها العلمية - فى نصوص التشريع»[٨] يضاف إلى هذا أن واضعى مشروع التنقيح استفادوا من مجموع الخبرة الإنسانية فى هذا المجال، أى من التقنينات المدنية فى مختلف بلاد العالم، وقد قالت المذكرة الإيضاحية إن القانون المقارن يمثل التقدم الحديث لعلم القانون والتشريع وتتراءى فى ثناياه أحدث التطورات القانونية من حيث الصياغة التشريعية. وبذلك أتيح لصياغة المواد أن تفيد من الخبرة الفنية التى قدمها الرجوع إلى عشرين تقنيناً من مختلف بلاد العالم [٩].

.. والشريعة ..

وقد يتراءى للبعض أن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية لم يأخذ طريقة إلى الظهور إلا من فترة قريبة. الحقيقة أن هذا الشعار رفع ونوقش تطبيقه باستفاضة أثناء إعداد القانون المدنى

---

(٦) الوسيط ، ١ ، ص ٤ - ٨ .

(٧) الأعمال التحضيرية ، ١ ، ص ١٢٢ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٥ وما بعدها ، ص ٢٩ وما بعدها ، ص ١٢٨ وما بعدها .

المصرى. وتعتبر المناقشات التى جرت وقتئذ، والنتيجة الى خلصت إليها خبرة ثمينة – لايساغ إهدارها، بل يتعين استعادتها كلما طرح الموضوع فى الساحة .

لقد جرت مناقشات بالغة الأهمية فى لجنة القانون المدنى بمجلس الشيوخ، وفى المجلس نفسه. وكان أطرافها الرئيسيون: المستشار حسن الهضيبى، والمستشار محمد صادق فهمى، إذ كانا من بين مستشارى النقض الذين حضروا مناقشات اللجنة، والدكتور السنهورى، وبعض أعضاء المجلس .

ولقد أبدى المستشار الهضيبى رأيه فى المسألة بسيطاً حاسماً:

«أود أن أقول إن لى رأياً معيناً فى المسألة برمتها، وليس فى القانون المدنى فقط. وهذا الرأى بمثابة اعتقاد لدى لايتغير وأرجو أن ألقى الله عليه. إننى لم أتعرض للقانون المدنى باعتراض أو بنشر، وأنا لم أقل شيئاً يتعلق بمضمونه، لأنه من رأيى ألا أناقشه» وأضاف «اعتقادى أن التشريع فى بلادنا كلها وفى حياتنا جميعاً يجب أن يكون قائماً على أحكام القرآن. وإذا قلت القرآن فإنى أعنى كذلك بطبيعة الحال سنة الرسول صلى الله عليه وسلم . لأن طاعته من طاعة الله» وقال «فإذا كان هذا التقنين صادراً عن أحكام القرآن والسنة كان بها وإلا فيجب أن نرفضه رفضاً باتاً ونرد أنفسنا إلى الحدود التى أمر الله بها»

ولم يُفصِّل الأستاذ المستشار رأيه ، وأضاف :

«من أجل هذا لم أشترك فى مناقشة مشروع القانون المدنى موضوعاً. ومن رأيى أن يصدر كيفما يكون. لأنى شخصياً أعتقد أنه مادام غير مبنى على الأساس الذى ذكرته والذى أدين به فخطأه وصوابه عندى سيان» .

وحاول رئيس اللجنة أن يتواصل الحوار على أرض الواقع فقال :

«لاشك أن كل تشريع يمكن أن يوجه إليه كثير من النقد غير المحدد. ونحن هنا هيئة تشريعية قدم إلينا مشروع قانون فاجتهدنا فى بحثه. ونريد الآن أن نسمع الانتقادات التى وجهت إلى تقرير اللجنة كى تجتمع اللجنة بعد ذلك لإقرار ماتراه. ولقد بدأت الآن بعرض الأمر بالطريقة المنطقية فقد قدمت انتقادات موضوعية ، وتريد اللجنة أن تناقش أصحابها»

إلا أن المستشار حسن الهضيبى تمسك بموقفه قائلاً :

«لقد ذكرت منذ لحظة أن خطأ هذا المشروع وصوابه عندى سيان»[١٠] .

* * *

ولقد استغرق نقد المستشار محمد صادق فهمى جزءاً كبيراً من مناقشات اللجنة، ودار كلامه فى جزئه الأكبر حول مصادر المشروع المطروح للمناقشة، وقدم مشروعاً مضاداً ذكر أنه مستمد من الشريعة الإسلامية.

وتسجل محاضر اللجنة أن عضو مجلس الشيوخ الأستاذ محمد حلمى عيسى باشا وهو أحد علماء القانون المدنى – قال:

---

(١٠) السابق ص ٤٨ ، ٤٩ .

«إنني كرجل قانون مسئول عن قبولي لهذه النصوص أريد أن أعرف وجه التعارض بين مواد المشروع والقانون الحالي وأي المواد لاتتفق مع الشريعة الإسلامية» (١١).

وتولى الدكتور السنهوري الإجابة ، فقال :

«صادق بك فهمي ذكر في إحدى نظرياته الأساسية التي بسطها أنه يرى وجوب الأخذ من الشريعة الإسلامية بل ومن الشريعة الإسلامية وحدها. وقد قالها وأكدها في عدة مناسبات. ولم يقف عند هذا بل جاء لنا بالدليل الذي يعتبره مادياً. وقد أتى لنا بنماذج استغرقت نصف العدد الخاصة من مجلة المحاماة ووضع النصوص التي يقترحها حتى يثبت أنه يمكنه أن يأخذ من الشريعة الإسلامية أحكاماً في القانون المدني - فإذا ماأثبت ذلك استطاع أن يثبت أنه يمكننا بدلاً من أن نأخذ من القوانين الأجنبية الاقتباس مباشرة من الشريعة الإسلامية(١٢)».

وواصل الأستاذ السنهوري إجابته :

«لو كان صادق فهمي بك نجح في هذه المحاولة لكنت بلا نزاع أول من يتفق معه - لأنه لايوجد شخص في العالم يحب الشريعة الإسلامية كما أحبها أنا. وقد ناديت، ولاأقول إني أول واحد نادى بهذا. وأنما أقول إني من أوائل من نادى بأن الشريعة الإسلامية يجب العناية بها والاهتمام بدراستها في دور القانون القارن»

وأوضح الأستاذ بعض الفوارق في الأبنية الفنية بين الشريعة والمشروع المعارض ثم قال :

«صادق بك يأتي بنموذج يورد فيه جميع أحكام القوانين الحديثة في هذه المسائل ويزعم أنها أحكام الشريعة الإسلامية» (١٣) .

ثم حدد الأستاذ الدكتور السنهوري مضمون ماجاء في مشروع التنقيح الذي تتم مناقشته ، فقال إن مايتضمنه المشرع هو «قضاء مصري يتفق مع الشريعة الإسلامية»

وهذا ماأكده أيضاً رئيس اللجنة، وأسهب تقرير اللجنة في بيانه(١٤) .

وعرضت هذه المسألة أيضاً أثناء مناقشة المشروع في مجلس الشيوخ، فقد جاء في كلمة مقرر لجنة القانون المدني أمام المجلس أن «مشروع التقنين المعروض قد جاوز في هذا الصدر الحدود التي وقف عندها التقنين الحالي. وأنني لأطلب في إلحاح من جميع من يشكّكون أو يتشككون في اعتماد المشروع على الشريعة الغراء على الوجه الذي ذكرته أن يشيروا إلى حكم واحد قائم في تقنيننا الحالي قد عدل عنه في المشروع المعروض» (١٥) .

وتساءل عبد الوهاب طلعت باشا: هل رجعتم إلى الشريعة الإسلامية ؟

فأجاب الأستاذ السنهوري :

---

(١١) السابق ص ٧١ .

(١٢)السابق ص ٨٥ .

(١٣) السابق ص ٨٥ - ٨٨ .

(١٤) السابق ص ٩١ ، ٩٢ ، ١٣١ .

(١٥) السابق ص ١٥٨ .

«أؤكد لك أننا ماتركنا حكما صالحاً فى الشريعة الإسلامية يمكن أن يوضع هذا التقنين إلا وضعناه. والدليل على ذلك أن أحد حضرات المستشارين أراد أن يضع نموذجاً مأخوذاً من الشريعة الإسلامية فأتى بنفس نصوص القانون ونسبها للشريعة الإسلامية».

فعاد عضو المجلس يسأل:

«وهل استعنتم بالفقهاء الشرعيين لعله يمكنهم أن يساعدوا فى هذا السبيل ؟»

فأجاب الأستاذ السنهورى:

«لقد قمنا بكل مايمكن عمله فى هذا السبيل. وأخذنا مايمكن أخذه من الشريعة الإسلامية مع مراعاة الأصول الصحيحة فى التقنين الحديث ولم نقصر فى ذلك»

ومرة أخرى يريد الشيخ المحترم أن يطمئن قلبه :

«إنى كرجل يؤمن بالكتاب المنزل وكرجل درس الشريعة الإسلامية كما درس المعاملات فيها أرى أن فيها مايتسع لكل شئ»

فطمأنه الأستاذ السنهورى :

«أرجو أن تجد سعة من وقتك لزيارتى وأنا على أتم استعداد لأن أبحث معك الموضوع وأنا واثق أنك ستقتنع» (١٦) .

وحين بدأ الأستاذ السنهورى وضع كتابه ذى الأجزاء العشرة فى شرح القانون المدنى الجديد، أورد فى الجزء الأول المراحل التى جرت خلالها دراسة المشروع فقال إن بعض رجال الفقه حاولوا أن يستبقوا الحوادث فدرسوا الشرعية الإسلامية دراسة سطحية فجة لاغناء فيها، وقدموا نموذجاً يشتمل على بعض النصوص فى نظرية العقد، فزعموا أنها من أحكام الشرعية الإسلامية. وهى ليست من الشريعة الإسلامية فى شئ. ودار فى شأن هذه النصوص حوار عنيف فى لجنة القانون المدنى بمجلس الشيوخ (١٧) .

لقد قصدنا أن نورد تفصيلاً مادار من مناقشات فى هذا الموضوع على النحو الذى سجلته الأعمال التحضيرية للقانون. ومنها يتضح أن مسألة تطبيق الشريعة فى مجال القانون المدنى قد طرحت فى أوسع أبعادها. وجرت المناقشة بشأنها باستفاضة وأبدى المدققون جذرهم الشديد فى هذا الشأن. ثم حُسِم الأمر على النحو الذى رأينا، وثبت أن القانون المدنى الذى يجرى تطبيقه الآن فى مصر «يتفق مع الشريعة الإسلامية» وأنه لم يُترك حكم صالح فى الشريعة الإسلامية يمكن أن يوضع فى هذا التقنين إلا وضع فيه. وسجل هذا كله، الفقيه الذى قال عن نفسه - وبحق، إنه لايوجد شخص فى العالم يحب الشريعة الإسلامية كما يحبها هو.

فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان من المقرر أن القانون المدنى هو موطن القواعد الكلية المنظمة لروابط الأفراد وسائر المخاطبين بأحكام القانون الخاص ومرجع القواعد التفصيلية المنظمة للشق الأكبر من هذه الروابط، إذا ثبت هذا كله - فإن إعادة طرح شعار تطبيق الشريعة

---

(١٦)السابق ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(١٧) الوسيط ، ١ ، ص ٤٨ هامش ١ .

الإسلام فى مجموع البناء القانونى المصرى ، يصبح تكراراً لجهد وصل إلى غايته. ولم يعد ثمة مقتض لمعاناته من جديد. خاصة وأن المناقشة شهدت كل مايمكن تصوره من مواقف: من الإصرار المتمسك بالشعار ورفض الحوار للوصول إلى حل عملى - على النحو الذى بدا من المرحوم الأستاذ المستشار حسن الهضيبى - إلى محاولة صياغة مشروع قانون ونسبته إلى الشريعة الإسلامية كما رأينا فيما عمله المرحوم الأستاذ المستشار صادق فهمى .

وهكذا نجد بين أيدينا اليوم تقنيناً يعتبر إنجازاً تاريخيا يحق لكل مصرى أن يفخر به ، وأن يرفض التفريط فيه. ثم إنه وكما سبق القول يقدم المنهج السليم لمراجعة النظم القانونية وتعديلها .

***

يضاف إلى ماسبق ، ماسجلته المذكرة الإيضاحية للمشروع الأول لتنقيح القانون المدنى - من أن المشروع يقوم على أسس اجتماعية واقتصادية توفق بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة . كما يظهر ذلك فيما تضمنه من تنظيم لعقود الإذعان والاستغلال والحوادث الاستثنائية الطارئة، وماوضعه من مبدأ عام ينهى فيه عن التعسف فى استعمال الحق .

وكان المشروع يتضمن نصاً يجعل لحق الملكية وظيفة اجتماعية. «وبذلك يكون المشروع قد سجل بأمانة ماتمخض عنه القرن العشرون من مبادئ مقررة فى العدل الاجتماعى، فهو يحمل طابعاً قوياً من حضاره العصر ومدنية الجيل»(١٨) .

إن طابع القانون المدنى الجديد هو الاعتدال - فهو يرضى الاستقرار ويطاوع التطور. والاستقرار يتمثل فى وصل الحاضر بالماضى، والتطور يتراءى فى تطلع الحاضر إلى المستقبل(١٩) ويمكن القول بأنه وإن كانت بعض نصوص المشروع قد أصابها التعديل أثناء المناقشات البرلمانية - وهذه التعديلات تكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية فى مصر فى أواخر الأربعينات - فإن نصوص المشروع تظل فى خلفية نصوص القانون ولابد أن يكون لها وزنها أثناء تفسيرها وتطبيقها .

ثم إن قانوننا المدنى المصرى نص أدبى رفيع المستوى، إن الكلمة العربية التى تعبر عن اختيار اللفظ للنص القانونى هى: «الصياغة». ويبدو أن لانظير لها فى اللغات الأخرى؛ إن المتشرع هنا صائغ مبدع فنان، يختار الجوهرة - اللفظ - ليغرسه فى مادة التشريع ، لتكون الثمرة تحفة رائعة. وقد ذكرلى الأستاذ الدكتور سليمان مرقس وهو من العلماء الذين ساهموا فى الأعمال التحضيرية، أنه بعد الانتهاء من صياغة النصوص شكلت اللجنة لوزن «رن النصوص» من بعض من اساتذة اللغة العربية الأدباء.

هذا- ويمكن القول بأن التقنين المدنى المصرى هو حصيلة عمل له طابع ديمقراطى- فبعد أن اكتمل مشروع التنقيح عرض للاستفتاء على نطاق واسع. ورأى وزير العدل أن يفتتح

(١٨) الأعمال التحضيرية ، الجزء الأول ، ص ٢٤ ، ٤٧ ، ١٢٠ ، ١٢٨ .
(١٩) الوسيط ، ١ ، ص أ .

الإستفتاء بمحاضرة يلقيها رئيس اللجنة الأستاذ السنهوري في ٢٤ أبريل ١٩٤٢. وظل المشروع معروضاً للإستفتاء زهاء ثلاث سنوات. ثم شكلت لجنة لمراجعة مشروع القانون في ضوء ماقدم عنه من ملاحظات تمهيداً لعرضه على مجلس الوزراء. ثم أحيل إلى مجلس النواب، ثم إلى مجلس الشيوخ، الذي أحاله إلى لجنة خاصة سميت لجنة القانون المدني- ناقشت ماقدم إليها من آراء ليس فقط من أعضاء المجلس، بل عرضت المشروع مرة أخرى إلى الاستفتاء على جميع الجهات القضائية وعلى المشتغلين بالقانون، ودعت إليها كبار رجال القانون، واستغرق نظره زهاء ستين جلسة من ٢٧ مايو ١٩٤٦ وإلى ٢٨ يونيو ١٩٤٨. وبعد الموافقه عليه من المجلسين صدر به القانون ١٣١ لسنة ١٩٤٨ ليعمل به اعتباراً من ١٥ اكتوبر ١٩٤٩. وهو اليوم الذي بدأ فيه القضاء الوطني يبسط ولايته على سكان البلاد أجمعين كنتيجة لإلغاء الامتيازات الأجنبية .

ولابد أن نذكر هنا أن هذا التقنين صار اقتباسه أو الاستهداء به في أغلب الدول العربية. فصارت له بهذا قيمة قومية - فهو يعد بحق واحداً من أهم المحاور الثابته والدائمة التي تقوم عليها الوحدة العربية.

***

بعد ٤٥ عاما

سجل الأستاذ الدكتور محمد نور فرحات كيف أن قضاة مصر أقاموا عام ١٩٣٣ احتفالهم المهيب بالعيد الذهبي للقضاء الأهلي بمناسبة مرور خمسين عاماً على إنشاء المحاكم الأهلية. في حين مر عام ١٩٨٣- الذكرى المئوية، على مالها من أهمية وجلال، في صمت وسكون(١)[٢٠].

وها هو القانون المدني- يمضي على العمل به أكثر من أربعين عاماً اكتملت في أكتوبر١٩٨٩. وأحسب أن هذه كانت مناسبة صالحة لمزيد من التعرف على هذا البناء الذي أقامته العبقرية القانونية المصرية. ويمكن أن يخصص عام يتفق المختصون على تحديده ليكون عام التقنين المدني- فنبدأ من الآن إعداد الدراسات التي تشمل مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والتاريخية والقانونية التي تتصل به. ويجري مسح شامل لما أثمر عنه تطبيق التقنين، والخبرة المستفادة من هذه الأعوام التي جاوزت الأربعين. يقدمها رجال العلم والعمل وتنشغل بها المؤسسات المعنية بهذه المجالات في مصر وفي العالم العربي وعلى المستوى العالمي أيضاً. ليكون هذا كله محل بحث ندوة علمية مصرية عربية عالمية. وتكون في خدمة التقنين في قابل أعوامه. ويصدر كتاب تذكاري - يقرأه الجيل المعاصر. ويحتل مكانه الجدير به في الذاكرة الوطنية والقومية .

---

(٢٠) د. محمد نور فرحات، القضاء المصري قبل إنشاء المحاكم الأهلية ، مجلة الحق ، ١٩٨٤ ، ص ٨٠ .

فقه المواطنة (*)

كتب الأستاذ فهمى هويدى فى الأهرام يوم ٩ مايو ١٩٨٩ مقالا بعنوان «بيان من أجل الوحدة» - تضمن فى كلمات «مسودة لمشروع ميثاق الإخاء (بين المسلمين والأقباط)»، ولدى الأستاذ فهمى هويدى أن هذا الميثاق أمر عاجل، يقول :«إن الذى تلح عليه ونستعجله أن يجتمع الطرفان على رأى فى صياغة مبادئ الإخاء المنشود وضوابطه»..

وأحسب أننا نظلم شعبنا المصرى العريق حين يتصور الجيل المعاصر، أو نجعله يتصور أن العلاقة بين مكوناته تكاد لاتبدأ إلا اليوم، وهى فى حاجه إلى ميثاق للإخاء تضبط بنوده هذه العلاقة.

وفى يقينى أن هذه الحالة الطارئة سببها الرئيسى، فقدان - أو ضعف - الذاكرة الجماعية: السياسية والاجتماعية والثقافية . لقد عاش المصريون فى تاريخهم القديم والحديث فى وحدة تضم مكوناتهم ذات التعدد الدينى. وقد وجدت هذه الوحدة التعبير الصادق عنها بدءاً من أول مجلس التأم فيه ممثلو الأمة - بالانتخاب .

كان ذلك فى مجلس شورى النواب الذى أنشأه إسماعيل عام ١٨٦٦ ومنذ أول دورة، وحتى آخر دورة - جاء إليه أعضاء من الأقباط . ولم يكن فى لائحته من الشروط إلا أن يكون العضو «من أولاد الوطن، وأن يكون موصوفاً بالرشد والكمال».

وحين صدر دستور ١٨٧٩ ودستور ١٨٨٢ نص فى كل منهما على أن كل نائب يعتبر وكيلاً عن عموم الأمة المصرية وليس فقط عن الجهة التى انتخبته. وتسجل مضابط المجلس كيف مارس جميع الأعضاء الأقباط والمسلمين عملهم بهذه الصفة الموحدة فى مواجهة القوى الأجنبية والحاكم المستبد .

***

ثم هناك برامج الأحزاب السياسة فقد تضمن برنامج أول حزب مصرى - حزب الثورة العرابية، الحزب الوطنى «الأول»، وهو البرنامج الذى نشر فى أول يناير سنة ١٨٨٢ بواسطة الإمام محمد عبده ومحمود سامى البارودى وأحمد عرابى - تضمن أن الحزب الوطنى حزب سياسى غير دينى، فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب. وجميع النصارى وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه، لأنه لاينظر لاختلاف المعتقدات. ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية. وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب (الرافعى، الثورة العرابية ١٩٣٧، ص ١٤٧).

(*) الأهرام ٢٥ مايو ١٩٨٩ .

وإذن فقد وجد المصريون حل مسألة العلاقة بين مكونات الأمة تلقائياً وفى بساطة ومن خلال الممارسة - ودون الدخول فى مناقشات نظرية مسبقة، بل يبدو أن هذه المسألة لم يقف عندها عقلاء الأمة زمناً ما - فقد أدرك المصريون بحس صادق أن جوهر قضيتهم هو أن القوى الأوربية والحاكم المستبد يجهدون كى يفقد أهل الأرض جميعاً «البقية الباقية من ملكة الحكم»، وأن تخلو علاقاتهم بالحاكم وببعضهم البعض من «الأخلاق الدستورية». ونحن هنا نستخدم عبارات لطفى السيد (الجريدة ١٧ مايو ١٩٠٨ ، ٣٠ مارس ١٩٠٧ صفحات مطوية ص ٨و١٧و١٣٦- مبادىء فى السياسة والاجتماع ص ٦٢و ٦٦) فمن خلال المشاركة فى ممارسة النيابة عن الأمة عملياً يعبر أولاد الوطن - المسلمون والأقباط - عن وحدتهم . ولقد مارس المصريون نضالهم التحررى طبقاً لهذه المبادىء ، بل الأصح أن نقول إن هذه الصياغات السياسية والدستورية إنما جاءت تعبيراً صادقاً عن حركة الشعب المصرى: الوطنية ضد المحتل المستعمر ، والدستورية ضد الحكم المستبد .

هل يحتاج شعب مصر بعد هذه الخبرة الدستورية الراشدة ، إلى ميثاق إخاء توضع له مسودة ، ويطرح للمناقشة فى بنوده وصياغاته ؟

وفى حقيقة الأمر ، فإن النظرة المتأنية لبنود هذه المسودة التى يطرحها الأستاذ فهمى هويدى - تظهر أن منهج التقسيم غلب عليها فى شأن الهوية ، وفى البناء السياسى .

ففى البند السادس جاء «أن الجميع ينتمون إلى أمة ذات هوية إسلامية». هذا هو المبدأ العام، ثم تأتى القسمة إلى شقين: فهذه الهوية «نابعة من الالتزام الدينى عند الأغلبية المسلمة». أما «عند الأقلية غير المسلمة» فهذه الهوية نابعة «من الخلفية الحضارية والثقافية».

وجاء موضوع البند السابع خاصاً بالبناء السياسى . القاعدة العامة «هى ماتعرف عليه الفقه الدستورى المعاصر » ثم جاءت القسمة: «حكم الأغلبية وحقوق الأقلية» .

وهنا يرد التساؤل - لم هذه القسمة فى مجال الهوية والبناء السياسى؟.. لم لايشارك المصريون جميعاً فى الالتزام الدينى - كل بدينه، وفى الخلفية الحضارية والثقافية والمشاركة فى الحكم وفى الحقوق ؟ .

على أن مراجعة للمصطلحات تفرض نفسها هنا.. ففى الفقه الدستورى المعاصر الذى يشير إليه الكاتب فى البند السابق من مسودة مشروعه، لاتقوم التفرقة بين الأغلبية والأقلية على أساس من الدين بل الأساس فى هذا الفقه - كما هو معلوم - سياسى. والفرصة متاحة بكل الضمانات الممكنة لأن يمارس الشعب اختياراته دورياً. والباب مفتوح لتغيير البرامج حسب مقتضيات الظروف ولتبادل المواقع : تصبح الأقلية أغلبية والعكس .

ولكن هذه كلها أوضاع تأباها التفرقة على أساس الدين. بل إنه مع هذا المعيار المطلق

يصبح التأييد من نصيب كل من الفرقتين، وبهذا نخرج تماماً عن نطاق الفقه الدستورى المعاصر، ويحق فى شأننا ماتخوف منه أستاذ الجيل: نفقد ملكة الحكم المستنير ونكرس الهيمنة ونتخلى فى علاقتنا عن الأخلاق الدستورية .

***

هذا - وليس بخاف على أحد أن مسار الحياة المصرية أدى إلى أن مصطلح الأغلبية والأقلية تجاوز التفرقة بينهما على أساس الدين. وأصبح من المتعارف عليه فى الأدب السياسى والدستورى، أنه حين يذكر هذان - فالمقصود أساساً هو الأغلبية أو الأقلية السياسية أو الاقتصادية، ولا يبدو ثمة سبب مقنع للعدول عن هذا المفهوم الذى أفرزته الممارسة، وارتضته الجماعة.

***

ولايمكن لدارس يرصد فى إخلاص وموضوعية نبض وجدان الجماهير - أن ينكر حضور الدين فى حركتها التلقائية، ولقد قدم المصريون فى مراحل حركتهم الوطنية والدستورية - اجتهاداً دينياً عملياً شعبياً مستنيراً: فمع الحركة المشتركة من جميع مكونات الجماعة استخلص المصريون المفاهيم والشعارات التى يرضى عنها الدينان معا - فأصبحت حركتهم العامة جزءاً من تدينهم العميق. هكذا تبدت - أولاً -«الوطنية» مفهوماً وَعَلماً تتحرك بهما وفى ظلهما صفوف المصريين. ولدى الشيخ رفاعة الطهطاوى أنه فى الحديث الشريف «حب الوطن من الإيمان» وكان من الطبيعى أن يستخلص الشيخ من ذلك «فليكن (الوطن) أيضاً محلاً للسعادة المشتركة بينهم» (الأعمال الكاملة ،١ ، ص ٢٥١ ، ٢ ص ٣١ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٧٠) وأفاض فى بيان حقوق المواطن فى مختلف كتاباته ..

وسجل الشيخ رفاعة فى مقدمة التخليص التزامه الدقيق بالإسلام ، «ومن المعلوم أنى لاأستحسن إلا مالم يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية» (٢ص ١١) .

وكان سينوت حنا يكتب فى سنة ١٩١٩ مقالاته بعنوان «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا».. وتحفظ المتاحف المصرية قطعاً فنية لمسارج (جمع مسرجة) يحيط الهلال فيها بالصليب، صنعها فنانون مصريون أثناء حروب الفرنجة فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر: واحدة منها معروضة فى متحف ميناء القاهرة الجوى والأخرى فى المتحف القبطى .

وقد بعثت لحظة الحق فى التاريخ المصرى - ثورة ١٩١٩ - هذا الشعار من أعماق التاريخ ليكون علم الثورة- العلم الجديد، يحمله علماء الأزهر وقساوسة الكنيسة، يعبرون به عن هوية شعب الموحدة، ويتقدمون به الجماهير وهى تتحرك فى وحدة لاستخلاص الاستقلال والاستشهاد فى ظل هذا العلم . هذا هو «الإجماع» الذى انعقد فى ضمير الأمة وفى حركتها الموحدة -

وجاء الدستور تسجيلاً له. وهو «إجماع» يلزم المجتهدين بأن يجعلوه مصدراً لصياغاتهم النظرية، ويستخلصون على هدى منه الأحكام الفرعية التفصيلية وثمة إحدى الحقائق الأساسية فى التاريخ المصرى : إن الانتماء الدينى لم يدخل رسمياً المجال السياسى والدستورى فى مصر إلا فى وثائق الاحتلال البريطانى وذلك فى إطار السياسة التى وضعت منذ البداية من أجل ماعرف باسم «تهنيد» Indianzation of Egypt أى تحويلها إلى «هند» أخرى - بكل مافيها من صراعات بين جماعاتها. ويمكن أن تكون هذه السياسة - مخططاتها وتطبيقاتها موضوعاً لحديث آخر .

***

ولقد كتب الأستاذ فهمى هويدى مقالاً يوم ٢ مايو ١٩٨٩ بعنوان «محاكمة الإسلام» عرض فيه لموقف الجماعات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وهى تعيش كأقليات فى تلك المجتمعات .

وقال إنه بسبب أن النظرة الغالبة فى الفقه الإسلامى على أنه يمثل أغلبية بينما غير المسلمين أقلية فيه - هذا التراث دفع المسلمين المقيمين فى الولايات المتحدة إلى محاولة تدارك هذه الثغرة وطرح فكرة « فقه الأقلية » .

ولقد أكد هذا المنهج لدىَّ فكرة كتبت فيها كثيراً : ثمة واقع مصرى خاص لم يكن قائماً أمام الفقهاء القدامى - وعلى المجتهدين أن يتداركوا هذه الثغرة بصياغة «فقه المواطنة» الذى يعبر عن وحدة مكونات الأمة، وعن الخصوصية المصرية، وتستعيد به الذاكرة الشعبية قدرتها، ويفصح عن تدين المصريين المستنير .

ولنا فى الإمام الشافعى قدوة: حين حضر إلى مصر، جعله الواقع المصرى الجديد يعيد النظر فى كل ماكتبه من قبل، وغيّر كثيراً من آرائه - بل أخذ يراجع ماكتبه ، فأحرق بعضه، وأخذ ينقح ويصوب فيما لم يحرقه من الكتب القديمة (عبد الرحمن الشرقاوى : أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ، ص ١٥٦- ١٥٧).

هذا ما صنعه قاضى الشريعة، على قريب المكان والزمان من آرائه السابقة، فكيف وقد مضى بنا المكان والزمان فراسخ وأجيالاً!

نسأل الله السلامة لشعبنا الطيب الأمين الوفى...

نحو فقه سياسى إنسانى (*)

أصبح من المعتاد حين يطرح «مبدأ المواطنة» للبحث، أن ينتقل الحديث فوراً إلى مسألة وضع غير المسلمين في المجتمع العربى .

وغنى عن البيان أن «مبدأ المواطنة» يثير من المسائل مايتجاوز وضع غير المسلمين، فهو يمس أعضاء الجماعة ولو خلت من هؤلاء أى لو كانوا جميعاً مسلمين .

وفى الحقيقة، فإن أى نظام سياسى حضارى، يجب أن ينطلق من مفاهيم تحفظ للإنسان كرامته، وتضمن حقوقه، وتؤكد وحدة الجماعة. ويحرص الدين فى وصاياه الأساسية على صيانة هذه الكرامة والحقوق: فالإنسان فى التراث الدينى - اليهودى والمسيحى والإسلامى - هو صورة الله. ومن هنا جاء قدره، إلى حد أن الشيطان الرجيم هو من رفض السجود للإنسان بعد أن سواه الخالق الكريم. والنصوص عديدة متواترة ومعروفة .

ثم إن الإنسان فى الإسلام خليفة الله. وهذا مفهوم بالغ الثراء قادر على تصحيح الانحرافات التى أفرزها نظام الخليفة الحاكم، على النحو الذى سنعرض له. والنقطة المهمة هنا هى أن الدارسين مجمعون على أن الآيات التى تمجد الإنسان وتعلى مرتبته تتناول الإنسان لذاته، لا لاعتقاده، أى من حيث هو تكوين بشرى، وقبل أن يصبح نصرانياً أو مسلماً أو يهوديا أو بوذياً. ويقرر المفكرون المسلمون أنه ليس صحيحاً على الإطلاق أن تلك الحفاوة القرآنية بالإنسان هى من نصيب المسلمين دون غيرهم. فالخلافة من الله وصف عام أو تكليف شمل البشر كافة. والمراجع كثيرة ومعروفة .

هذا عن الإنسان؛ أما عن وحدة الجماعة فلدينا تراث دينى مبكر فى الإسلام، وفى المسيحية. فصحيفة المدينة أصبحت عملة جيدة يجرى تداولها لبيان وحدة الجماعة متعددة الأديان. فالصحيفة تعتبر المهاجرين والأنصار «أمة» وتستخدم التعبير نفسه للدلالة على جماعة المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون على أرض المدينة. فهؤلاء جميعاً «أمة»: لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم. ولكن الجميع شركاء للنصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وبينهم النصح والنصيحة وتحمل الأعباء المالية المختلفة .

ومن قبل ذلك حفظ التراث رسالة مسيحية ترجع إلى القرن الثانى الميلادى تنهى المسيحين عن الاعتزال فى أماكن خاصة بهم أو التعامل بلغة خاصة أو التزيى بملابس تميزهم عن سائر الناس. فهم، طبقاً لهذه الرسالة، لايسكنون مدناً مقصورة عليهم، ولايتكلمون بلغة مخالفة لغيرهم ولا يتبعون أسلوب حياة غير مألوف، بل هم يعيشون وسط الجماعة ويمارسون العادات

(*) دراسة قدمت إلى ندوة « الحوار القومى - الدينى » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة ، ٢٥ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٩ .

المحلية فى ملابسهم وطعامهم وطريقة معيشتهم. وفى هذه الحياة العادية يظهرون المستوى المتميز لسلوكهم: يؤدون واجباتهم كمواطنين، يطيعون القوانين الوضعية. ولكنهم فى سلوكهم يسمون على القوانين .

ومن المفاهيم ننتقل إلى التطبيق الواقعى وإلى التعبير الفقهى عن هذا التطبيق. هنا تتبدى مراحل ثلاثة متتابعة: فقه الحكام، وفقه المحكومين، وفقه المواطنة .

فقه الحكام:

نحن نعرف أن «الشورى» كانت من المبادئ التى قام عليها الحكم أيام الخلفاء الراشدين. ونعرف أيضاً كيف أجهضت تجربة الشورى هذه حين انتقل الأمر إلى معاوية ملكاً وراثياً عضوداً. وأقام العباسيون حقهم فى الملك على أنهم وارثو بيت الرسول وقال أبو جعفر المنصور إنما أنا سلطان الله فى الأرض .

فماذا كان موقف الفقهاء من هذه السلطة المطلقة التى كان الخلفاء يمارسونها؟ لقد كان همهم الأكبر هو ضمان وجود الإمام والولاء له. وحرص أصحاب الحديث على أن يظل الخليفة فى مركزه ولو لم يستكمل الشروط التى يتطلبها الشرع فيه .

ومن ناحية أخرى نحن نعلم ما أصاب الخلفاء من الضعف فى العصر العباسى الثانى، وكيف ساد الأتراك ثم بنو بويه فالسلاجقة، حتى أن أبا الريحان البيرونى يصف ما أصاب الخلافة فيقول إن الذى بقى فى أيدى الدولة العباسية إنما هو أمر دينى اعتقادى لاملك دنيوى، فالقائم من ولد بنى العباس هو رئيس دينى لاملك .

ومن ناحية ثالثة ثمة الإجراء الذى كان قد اتخذه المعتصم العباسى، حين أزال أسماء العرب من ديوان الجيش وقصر الجندية على الأتراك. وكتب إلى واليه على مصر يأمره بإسقاط من فى الديوان من العرب. فانقرضت دولة العرب من مصر وصار جندها منذئذ العجم والموالى. وكان أن فرضت الجزية على المصريين المسلمين .

بهذا الاستبعاد من المؤسسة الرئيسية فى جهاز السلطة، اكتمل الانفصال بين الحاكمين والمحكومين. وظل حرص الفقهاء على ضرورة وجود الخليفة، والإقرار بسلطاته كاملة، وضمان الولاء له. ففى هذه الظروف، وبهذا المضمون كتب قاضى القضاة أبو الحسن الماوردى الأحكام السلطانية، وأضفى الشرعية على الخلفاء الذين تعوزهم الشروط الواجبة لهذه الولاية، كما أضفى الشرعية على الأوضاع الواقعية التى فرضها السلاطين وأمراء الأقاليم بالتعدى على السلطة التقليدية للخلفاء. وهكذا نشأ «فقه الحكام» واستقر. وكانت حصيلته النهائية أن طغى نظام «الخليفة الحاكم» على مفهوم «الإنسان - خليفة الله» .

هذا، ولابد، لفهم فقه الحكام، من أن نضعه فى المسار العام للدولة. لقد كانت حالة الحرب هى الحياة العادية لها، سواء بالغزو أو بالدفاع . ونحن نعرف أنه تترتب على حالة الحرب مجموعة من الآثار، لعل أهمها أن الحاكم يمارس أثناءها سلطات استثنائية ، وتقل ضمانات الأفراد وتتضاءل حقوقهم أمام مصلحة الدولة العليا . تتوارى الشورى ومؤسساتها ، وتكون المؤسسة الأساسية هى الجيش. ومن هنا نفهم سلطات الحاكم قائد الجيش بالنسبة إلى الشعب،

الذى لايكون ثمة فرق كبير بينه وبين الجند. والالتزام الأساسى فى هذه العلاقة هو السمع والطاعة. ويمكننا أيضاً، فى هذا الإطار، أن نفهم علاقة الفاتحين المسلمين بأهل البلاد المفتوحة غير المسلمين . فالمصدر القانونى لهذا العلاقات هو معاهدات الصلح ، التى تجعل منهم أهل ذمة تجب عليهم الجزية .

ومن الطبيعى، بعد تغير الظروف فى الدولة ومع حركات المحكومين فى مختلف أرجائها ، على النحو الذى سنرى، أن يصبح هذا الفقه غير متلائم مع الأوضاع الجديدة وتواترت على مدى العقود السابقة ، وحتى اليوم الكتابات فى هذا الشأن . وقد عرض لذلك منذ أكثر من ستين عاماً عبد الرزاق السنهورى فى رسالته التى قدمها عام ١٩٢٦ عن « الخلافة » فقال إن الفقهاء لم يكونوا مقبلين على دراسة نظم القانون العام فى حماسة مماثلة لتلك التى كانت تدفع اجتهاداهم فى مجال القانون الخاص. كانوا فى حالة شلل فى دراساتهم بسبب النظام الاستبدادى الذى ساد العالم الإسلامى منذ صعود بنى أمية. ويستطرد السنهورى ليقول إن ثمة حقيقة ، هى أن نسبة النصف من الفقه الإسلامى – أى مجالات القانون العام – وهو قدر ليس بالأقل أهمية ، لايزال فى دور الطفولة ، وإن الجماعة الإسلامية عاشت زمناً طويلاً من دون نظم للقانون العام بالمعنى الصحيح ، خاضعة لنظم تتناقض تماماً مع روح الإسلام. ثم اتخذ الموقف نفسه بعد ذلك بأكثر من أربعين عاماً عبد الحميد متولى أستاذ القانون الدستورى فى جامعة الإسكندرية ، إذ قال عام ١٩٧٠ إنه مما لاسبيل إلى الريب فيه أن عدم التخصص كان فى مقدمة العوامل التى أدت إلى ضعف عناية علماء الفقه الإسلامى بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام وبوجه خاص بأحكام القانون الدستورى. ففى هذا الميدان نجد أن الفقه الإسلامى – على حد تعبير كبير علماء القانون فى مصر فى هذا العصر (السنهورى) – لايزال فى دور الطفولة . ويضيف أن هذا ماكتبه السنهورى منذ أربع وأربعين من السنين. وبعد هذه المدة لايزال ذلك الطفل فى المهد يحبو لايكاد ينهض حتى يكبو (*).

وبعدها بحوالى عشر سنوات كتب محمد عمارة أيضاً يصف ماوصل إليه الأمر فى الحياة والفقه السياسيين بأن موقف الفقهاء أعطى الشرعية لنظام الاستبداد بالسلطة والحكم حتى صار القاعدة وصار الخضوع له والطاعة لأهله هو الشريعة والقانون. وحتى أصبح الحديث عن الإمامة بشروطها وصفاتها وصفات القائم بها لايتجاوز نطاق المباحث الكلامية والفقهية إلى أرض الواقع والتطبيق. أى أن هذا الفكر المبرر لسلطة الاستبداد واستبداد المتسلطين قد جعل حكم الطغاة هو القاعدة ، ونظام الخلافة الإسلامية الشورية الشذوذ والاستثناء (**).

وإذاً، فالحاجة ملحة إلى اجتهاد يقيم فقهاً يعبر عما يقرره الدين من كرامة وحقوق للإنسان ووحدة للجماعة التعددية. فتكون نقطة البداية فى هذا الاجتهاد «الإنسان – خليفة الله» بالمفهوم الذى أوضحنا، وليس «الخليفة – الحاكم» الفرد صاحب السلطة المطلقة. ولن تكون لهذا الاجتهاد قيمة عملية لو أنه تبدى تفكيراً مجرداً غير صادر عن الممارسة الواقعية،

(*) عبد الحميد متولى ، أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث – مظاهرها ، أسبابها ، علاجها (الإسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠) .

(**) محمد عمارة ، الإسلام والثورة (القاهرة: ١٩٧٩)، ص ١٤٠ وما بعدها .

فالاجتهاد المجدى هنا هو الذى يجىء تعبيراً عن مسار المواجهة بين خليفة الله والخليفة الحاكم من خلال حركة ينهض فيها المحكومون - خليفة الله - باختراق حاجز السلطة الذى يفصلهم عن مقاعد الحكم. كما ينهضون من خلال النظم والمؤسسات التى يقيمونها بممارسة سلطة الحكم. وهكذا يصبح خليفة الله هو الخليفة الحاكم .

ويتبدى هنا سؤال مهم : كيف كانت حالة المحكومين القابعين أسفل حاجز السلطة ؟ هذا هو مضمون فقه المحكومين .

فقه المحكومين

بادىء ذى بدء، ثمة واقع اجتماعى نعرفه جميعاً، هو أن جماعة المحكومين فى كثير من أقاليم الدولة الإسلامية ذات طبيعة تعددية، على وجه الخصوص: مسلمون وغير مسلمين. وفى ظل فقه الحكام لم يكن يوجد فارق فيما يتعلق بممارسة سلطة الحكم بين مسلم وغير مسلم، ولم تختلف علاقة الأول بالسلطة عن علاقة الثانى بها، فكلاهما لم يكن له نصيب فيها، بل يدفع الإثنان الجزية منذ أيام المعتصم العباسى. ثمة إذا الوحدة فى المعاناة والشعور بالظلم. ومن الطبيعى أن تنتفى فى مسار هذه العلاقة بين مكونات جماعة المحكومين شبهة تصور الهيمنة أو الامتياز من فريق على آخر بسبب الاختلاف فى الدين. بل إن المعاناة المشتركة كانت توحد مشاعر المحكومين جميعاً نحو السلطة. ومن الطبيعى أيضا، ومع التدين البسيط التلقائى، أن يرفض الوجدان الشعبى اعتبار الدين سنداً لسلطة الحكم الراهنة وتبريراً لممارساتها. على العكس، فالدين والتدين هنا يدفعان إلى رفض هذا كله وجدانياً وثورياً. وتستقطر جماعة المحكومين بكل انتماءاتها الدينية من الدين ما يعينها على الصبر. وتدعو رب المستضعفين أن يكلل كفاحها بالنجاح. إن حاجز السلطة بقدر ما كان يباعد بين الحاكم والمحكومين، كان يصنع التقارب والوحدة بين هؤلاء. ثم تأتى الحقيقة المكملة لهذا الواقع الاجتماعى، وهى أن جماعة المحكومين (خليفة الله) قاموا معاً بحركتهم الموحدة لاختراق حاجز السلطة ، واستخلاص حكم بلادهم لأنفسهم معاً بجهد مشترك ساهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون - فدخلوا مجال السياسة والحكم صحبة، وفى وقت واحد . لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان، وضمتهم معاً معارك الحركة الوطنية والحركة الدستورية، حتى إذا تحقق النجاح جلسوا معاً، وفى وقت واحد، فى مؤسسات الحكم . لم يسبق فريق من المحكومين فريقاً آخر فى هذا المجال، ولم يتأخر الإقرار بحق المواطنة لجزء من جماعة المحكومين، بسبب الدين - بل يد واحدة، ووعى مشترك وجهد سخى من الجميع واسترد الإنسان خليفة الله كرامته وحقوقه .

ولا يحسبن أحد أن ماأسميه «فقه المحكومين» هو حصيلة التاريخ الإسلامى والعربى الحديث وحسب، فالحقيقة أن جماعة المحكومين كانت تمارس عملياً مضمون فقهها من وقت مبكر. وثمة نموذج مصرى يرويه المقريزى فى بداية الجزء الأول من خططه، حين سجل على التتابع ثورات الجماعة المصرية الأقباط والعرب ضد الظلم، محدداً أماكن هذه الثورات

ووقائعها : فأولاً يذكر انتقاض القبط بدءاً من عام ١٠٧ هـ ثم يتابع ذكر نزول العرب من ريف مصر واتخاذهم الزرع معاشاً، وكيف جرى الظلم عليهم بزيادات الخراج، وما ترتب على ذلك من ثورات بدءاً من عام ١٦٧ هـ . وتأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة : «فلما كان جمادى الأولى سنة ستة عشرة ومائتين، انتقض أسفل الأرض بأسره، عرب البلاد وقبطها . وأخرجوا العمال، وخلعوا الطاعة ، لسيرة عمال السلطان فيهم» . فكانت بينهم وبين عساكر الفسطاط حروب امتدت إلى أن قدم الخليفة عبد الله أمير المؤمنين المأمون وأخمد الثورة الشاملة بإجراءاته المعروفة. ولم تتوقف حركة المحكومين لاختراق حاجز السلطة ، ويمكن أن يكتب التاريخ السياسى الإسلامى والعربى بتتبع مراحل هذه المواجهة بين خليفة الله والخليفة الحاكم . حتى إذا وصلنا إلى بداية العصر الحديث، نجد جماعة المحكومين، بنفس منهج ثورات القرنين الثانى والثالث للهجرة ، تستكمل مسيرتها . ففى العام ١٨٠٥ للميلاد تتحرك جماهير الشعب المصرى لعزل الوالى العثمانى ويروى الجبرتى أن قيادة الثورة كانت تضم ممثلين لمكونات الجماعة : السيد عمر مكرم والشيخ الشرقاوى وجرجس الجوهرى (القبطى) والشيخ الأمير والقاضى (٣/ ٣٣٣) . وغنى عن البيان أنه إذا كانت القيادة بهذا التكوين ، فمن باب أولى جماهير الثائرين التى تملأ الشوارع . وفرض المحكومون رأيهم، وسجل فرمان تولية محمد على الصادر من السلطات العثمانية أن تعيينه صار حيث ارتضاه الكافة . وبهذا ندخل إلى مجال جديد هو : فقه المواطنة .

فقه المواطنة

ذلك أنه مع اختراق حاجز السلطة بواسطة جميع مكونات الجماعة ، وفى وقت واحد، تكون الجماعة قد أنشأت سنداً جديداً للسلطة فيها سواء فى علاقة الحاكم بالمحكومين عامة، أو فى علاقة المسلمين بغير المسلمين. فلم تعد حالة الحرب ومعاهدات الفتح، هى المصدر الذى منه تستمد النظم والمؤسسات. بل إن حركة المحكومين هى المصدر الأساسى لأحكام فقه المواطنة. فبهذه الحركة التاريخية متعددة التوجهات: القومية والوطنية والدستورية والاجتماعية والثقافية.. فرض المحكومون – المسلمون والمسيحيون معاً – حالتهم فى بلادهم وكانوا فى هذا يعملون المفاهيم التى يوحى بها إليهم تدينهم التلقائى العميق بشأن كرامة الإنسان وحقوقه ووحدة الجماعة. ومن هنا فإن المبدأ الأساسى فى «فقه المواطنة» هو أن سند المواطنة هو المشاركة فى حركة المحكومين، والرضا بنتائجها، والدفاع عنها. ويأتى مبدأ المساواة أثراً مترتباً على هذه المشاركة. لقد كان الجميع متساوين فى معاناة القهر، وفى المشاركة فى أعباء النضال. فمن الطبيعى أن تكون المساواة هى المبدأ السائد بعد نجاح حركتهم وعبور حاجز السلطة إلى مقاعد الحكام .

وهنا يرد السؤال كيف مضى فى الواقع إعمال فقه المواطنة ؟ أتحدث عن مصر التى أعرف مسار حركتها الوطنية والدستورية ، كنموذج لما حدث فى البلدان العربية .

كان من أول الإجراءات التى اتخذها محمد على إنشاء جيش جديد . وفيه تم لأول مرة، وبعد عشرة قرون، تصحيح إجراء المعتصم – فقد اضطر محمد على إلى تجنيد «أهل الأرض»

(وهذا هو الإسم الذى استخدمه عمرو بن العاص للتعبير عن المصريين وذلك فى رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب كما حفظها عبد الرحمن بن عبد الحكم). وشمل التجنيد جميع مكونات الجماعة: المسلمين والقبط. وتواصل زحف المحكومين إلى مؤسسات السلطة : فى اللجان الإدارية أيام محمد على، وفى مجلس شورى النواب أيام إسماعيل، حين جرت الانتخابات فى مصر. وجلس النواب المسلون والأقباط معاً فى وقت واحد، ولأول مرة. وسجل التاريخ لهذا المجلس مواقفه فى مقاومة التدخل الأوربى، وفى مواجهة سلطة الخديوى المطلقة. وتلتئم صفوة الجماعة وفى مقدمتها شيخ الأزهر والبطريرك القبطى وتتعهد بسداد ديون مصر، شريطة إبعاد الوزراء الأجانب، وتقييد سلطة الخديوى، وإصدار الدستور. ويتصاعد الصدام حتى يبلغ التدخل العسكرى: ويقف الخديو ومعه القوى الأوربية مدعومين بتواطؤ الخليفة العثمانى، وفى مواجهة الشعب المصرى بجميع مكوناته. وفى هذه اللحظة المصيرية تلتئم صفوة الجماعة وفى مقدمتها أيضاً شيخ الأزهر والبطريرك القبطى وتصدر أخطر القرارات السيادية: عزل الخديوى ومساندة قيادة الشعب والجيش. هذا كله يجرى على الرغم من مواقف السلطان الواضحة الحاسمة. وبتعبير تراثى: يقف خليفة الله، فى مواجهة الخليفة الحاكم، ونحن نعرف ما حدث بعد ذلك من عدوان واحتلال عسكرى. وإذاً ، لقد فُقدت مصر بتواطؤ الخديوى والسلطان وتهاوت بالتالى – مرة أخرى – الأسانيد التى قامت عليها نظم الحكم السابقة. ونحن نعرف كيف واصلت جماعة المحكومين بكل مكوناتها حركتها الوطنية والدستورية واستردت خلالها استقلالها وحقها فى الحكم. وبهذا نشأت شرعية جديدة تماماً، سندها ما تحقق فى الواقع . وصدر بها الدستور يسجل مبدأ المواطنة لكل مصرى دون نظر إلى أصله أو دينه، بما يترتب على ذلك من حق جميع مكونات الجماعة فى المشاركة فى سلطة الحكم على قدم المساواة. وهكذا توج خليفة الله كفاحه لاختراق حاجز السلطة واسترد أهل الأرض كرامتهم وحقوقهم فى حكم بلادهم بأنفسهم، مع الأخذ فى الاعتبار أن الحاكم المطلق السابق ظل متربصاً لإنجازات الجماعة ولم يتوان عن ضربها ومحاولة العودة إلى حالة الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكومين واسترداد سلطاته المطلقة .

وثمة سؤال يفرض نفسه: ماهو موقف الفقهاء والمفكرين من حركة المحكومين لاختراق السلطة ؟ بادئ ذى بدء الملاحظة المبدئية التى أشرنا إليها : كلما أثير مبدأ المواطنة فى الدولة الإسلامية، اتجه الفحص على الفور إلى مركز غير المسلمين؛ نوع من الطمأنينة والقناعة بالذات، مع الشعور بالعطف والرعاية نحو الآخر. وهكذا يرفع الشعار: لهم مالنا، وينصرف الشرح إلى «مالهم»، فى حين أن المشكلة الحقيقية هى «ماالذى لنا»، أى ماهو نصيب المسلمين أنفسهم من السلطة فى ظل فقه الحكام . ولو أن هذا الجانب الأساسى من المشكلة تم حله حلاً مرضياً، لامتنع على الفور طرح باقى الجوانب الفرعية. إن «فقه المحكومين» و «فقه المواطنة» يعنيان فى المحل الأول – كما سبق القول – جماعة المحكومين، وإن خلت تماماً من غير المسلمين .

ومن ناحية أخرى، يكاد المراقب يلحظ رفضاً لاعتبار ماحدث ويحدث فى البلاد الإسلامية من حركات للمحكومين فى العصر الحديث – يلحظ رفض اعتبار دراسة ذلك جزءاً من مسيرة

الفقه الأصلية، وانجازاً من إنجازاته. وذلك على الرغم من أن هذه المرحلة الحديثة تبدأ فى مصر بإجراء من الحاكم يصحح ما اتخذه المعتصم نحو العرب كما سلف البيان . وقد يكفى للتعرف إلى موقف الفقهاء هنا، أن تقابله بموقف فقهاء الدولة الإسلامية منذ الدولة الأموية حتى العثمانية، حين عاينوا كل ماطرأ فى الواقع من تغير وما جرى فى تطبيق نظام الخلافة من انحراف، فاصطنعوا مختلف الأساليب الفقهية لإبقاء ما حدث فى إطار النظرية السياسية الإسلامية. فالمقابلة بين هذا الموقف، وبين الصمت والتجاهل، بل الرفض إزاء حركات الجماعة حديثاً لاسترداد حقوقها، هذه المقابلة تفرض نفسها. لقد ظل الموقف فى إطار فقه الحكام، على الرغم من تغير الظروف. فحين حاول الملك فؤاد الوصول إلى الخلافة لضرب الحركة الدستورية، جاء الموقف الدينى المساند له مستنداً إلى مبادىء فقه الحكام . وفى الحقيقة فإن هذا الفقه لم يعاين فى الأغلب الأعم من عصوره تغيير الحاكم بحركة من المحكومين، تعبر حاجز السلطة لتحتل مراكزها أعلاه، بكل مايترتب على ذلك من نظم ومؤسسات. أو أن هذا الفقه لم يعترف بشرعية هذه الحركة، فقد كان المعتاد أن يجرى التغيير على خط أفقى أعلى حاجز السلطة: أسرة تزيح أخرى، أو فرقة عسكرية تأخذ مكان منافستها ، أو غاز يطرد غازياً آخر . ولذلك كانت كل اجتهاداتهم فى إطار فقه الحكام لضمان السلطة للحاكم الكائن - كما سبق القول. واستمر الاجتهاد على المنهج نفسه مع ظهور حركة المحكومين من أسفل الحاجز ونجاحها .

ومن جهة ثالثة، فقد ازداد حظ حركة المحكومين سوءاً مع رفض التيار الدينى للوافد وللعلمانية، وإدانة التيار القومى للتجزئة. ويبدو أنه بسبب أن حركة المحكومين لاسترداد حقوقهم حدثت بعد الاتصال بالغرب، ونجحت فى أقطار الوطن العربى بعد أن صار دولاً مستقلة - لهذين السببين لصقت شبهة العلمانية والقطرية بهذه الحركة، ويبدو أننا نحتاج كثيراً إلى اتقان التعامل مع التاريخ على أنه مسار جدلى متصل، تدخل فيه الإنجازات السابقة، كعنصر مكون للنفى ، سعياً وراء مزيد من التقدم. فلا يكون ثمة إهدار الكفاح الشعوب أو استهانة بها.

يبقى السؤال الأخير : ماذا لو لم يكن انجاز «فقه المواطنة» بمضمونه الإنسانى.... ؟

أحسب - كما سلفت الإشارة - أن فقه الحكام سيظل احتياطياً كامناً وفعالاً للحكم المطلق ولضرب حركة الجماعة من الخارج والداخل ، والإطاحة بحقوق الإنسان والمواطن فيها - المسلم قبل المسيحى. وألتزم هنا بوقائع التاريخ ، كما سلف البيان - وذلك حين حاول الملك فؤاد أن يستخدم شعار إحياء الخلافة لضرب إنجازات الشعب الدستورية فى مصر بعد ثورة عام ١٩١٩ وإجباره على إصدار الدستور وتسليم السلطة لممثلى الشعب. وأحيل على العرض التفصيلى الذى قدمه المستشار طارق البشرى فى مؤلفه الممتاز «المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية» (ص ٢٨٩ - ٣٤٩).

وأخشى أن ماحدث ليس هو السابقة الوحيدة - أو الأخيرة - فى تاريخ بلادنا وفى مستقبلنا.

المحتويات

٩٣ / ١٩٣٧

I.S.B.N 977-5140-45-5

شركة مطابع
الوحدة الوطنية العربية
« فالكسون »

المسيحية والإسلام في مصر

إن الحقيقة المصرية الأولى فى الكيان المصرى هى وحدة شعب مصر.

وتتجلى روعة هذه الوحدة من أنها تضم تعدداً دينيا: المسلمين والأقباط.

ولقد حققت مصر جميع خطوات تقدمها فى الحركة الوطنية وفى الحركة الدستورية بكفاح جميع مكوناتها صفا واحداً.

وكان من الطبيعى نتيجة لذلك أن تستخلص هذه المكونات مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والمبادىء، تقف عليها وتنطلق منها، ويستطيع كل من هذه المكونات أن ينسبها إلى نفسه - وأن يعترف فى إطارها بالآخر.

وفى بؤرة هذه المساحة المشتركة يأتى مفهوم الإنسان وكرامته وحقوقه.

إن أخطر ما يواجه مصر الآن هو نفى الآخر - هذه هى نقطة البداية للفكر المتطرف، كما أن العلاج الناجع لهذا الفكر هو تأكيد حضور الآخر.

وثمة شعار رفعه المصريون جميعاً فى أحرج - وأمجد - صفحات تاريخهم، فى مواجهة عدوان الفرنجة فى القرون الوسطى وفى ثورة ١٩١٩: الصليب يحوطه الهلال. ومضى كفاح المصريين معاً - المسلمين والقبط، الشيوخ والقساوسة، رافعين هذا الشعار تعبيراً عن وحدة الجماعة، وأصالة - وحضور، كل من مكوناتها.

وتحتاج مصر الآن، أكثر من أى وقت مضى، إلى إعادة رفع هذا العلم وا... وصنع الحياة على أرضها فى ظله.

ويقدم هذا الكتاب جهدا لمواجهة تآكل الذاكرة المصرية التى تجرى محاولات ... وخارجية، لمسخها. وهو لا يروى مراحل مسيرة المصريين معاً وحسب، ولكنه ... اجتهاداً نظرياً يستند إلى تراث مكونات الجماعة، المسيحى القبطى والإسلا... يعبر عن الحركة المشتركة الموحدة للجماعة، ويحفظ لكل حضوره الفاعل، و... بها، وحقه فى المشاركة والمساواة.

